الكتب القانونية

الإسلام
ومبادئ نظام الحكم
في الماركسية والديمقراطيات الغربية

الدكتور عبد الحميد متولى
أستاذ القانون الدستوري والأنظمة السياسية
(غير المتفرغ)
كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية
والأستاذ الزائر بجامعة أم درمان الإسلامية

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزى وشركاه

الإسلام

ومبادئ نظام الحكم

في الماركسية والديمقراطيات الغربية

الدكتور عبد الحميد متولى

أستاذ القانون الدستوري والأنظمة السياسية
(غير المتفرغ)
كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية
والأستاذ الزائر بجامعة أم درمان الإسلامية .

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

الاهـــداء

الى كل من يخدم العلم لوجه الله ولوجه الوطن ولوجه العلم

مقدمة

١ – نبذة موجزة عن مواضيع الكتاب .

٢ — الروح المسيطرة على البحث .

يجدر بنا أولا أن نشير – فى وجيز من العبارة مجرد اشارة – إلى المواضيع التى سنتناول بحثها وشرحها ، مع بيان منهج البحث الذى نتبعه ، ولا أقول الذى نبتدعه ، أو بعبارة أخرى بيان تلك الروح التى يجدها القارىء دائما تسيطر على ما نسطر .

– ١ – أما عن تلك **المواضيع** فهى تشمل مباحث ثلاثة :

المبحث الأول :–

نتكلم فيه عن أهم خصائص الشريعة الاسلامية ويتلخص أهمها (أولا) فى أن جزءا منها إلهى ، وجزءا وضعى. و (ثانيا) أن القرآن جاء فى ميدان المعاملات (المسائل ذات الصبغة القانونية) بمبادىء أو قواعد كلية (أى عامة) – اللهم إلا فى القليل النادر – لاسيما فى ميدان الشئون الدستورية (أى المتعلقة بأنظمة الحكم)، (ثالثا) أن الشريعة تمتاز بالمرونة والبعد عن الجمود ، فى ميدان المعاملات ، (رابعاً) أن للشريعة صفة العموم (أى العالمية) فهى غير مقصورة على اقليم من الأقاليم أو على دولة من الدول كما هو شأن القوانين الوضعية (أى التى يضعها مشرعون من بنى البشر) ، وكذلك فهى صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان. (خامسا) التيسير والتخفيف. (سادسا) مراعاة روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج. (سابعا) الرحمة والتعاون.

والمبحث الثانى :– سنتكلم فيه عن المذهب الفردى (أو المذهب الحر) الذى تقوم على أساسه أنظمة الديموقراطيات الغربية الرأسمالية (التى تعد على

رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا وفرنسا وألمانيا الغربية) . وسنبين الصبغة السياسية والإقتصادية لهذا المذهب . كما سنبين الانتقادات الموجهة إليه ، وكذلك أهم مبدئين من مبادىء تلك الديموقراطيات الغربية ، وهما مبدأ سيادة الأمة ، ومبدأ فصل السلطات ، كما سنبين موقف الأسلام فى هذا المقام .

والمبحث الثالث :ــ سنتكلم فيه عن مذهب ماركس الذى تقوم على أساس مبادئه أنظمة البلاد الشيوعية (التى يطلق عليها أحيانا دول المعسكر الشرقى ، أو كتلة الدول الاشتراكية) ، وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى ، والصين الشعبية . وسنشرح من ذلك المذهب بوجه خاص الجانب السياسى والجانب الإقتصادى فيما يذكر أنصاره ، كما ستبين الانتقادات التى توجه إلى هذا المذهب ، فيما يذكر خصومه وبعض من العلماء المحايدين بل وبعض من أتباعه . ثم ننتقل إلى بيان موقفنا وموقف الاسلام من هذا المذهب .



مما تقدم يتبين أن الذى أقدمه من تلك المبادىء (التى توصف أحيانا بالمذاهب أو النظريات) التى تسود أنظمة الحكم المعاصرة إنما هى (ا) ـ تلك المبادىء التى تنطوى على تحد لمبادىء الأسلام ، (ب) ـ أو تلك المبادىء التى يفاخر أصحابها أن الاسلام لايعرفها ، أو لايقبلها ، أو أنه لم يقبل عليها . ولم تجد تعاليمه سبيلا إليها ، أو أنه يأباها ويتعارض وإياها .

ثم نختتم هذا الكتاب بمبحث نعرض فيه ـ بغير القليل من التفصيل ـ مايصح وما لايصح للدول الأسلامية أن تقتبسه من مختلف عناصر الحضارة الغربية (أو الحضارة الحديثة) من مبادئها ومذاهبها وأنظمتها وتقاليدها ، أى من عناصرها المادية والروحية .

- ٢ - أما عن الروح التى تسيطر على بحث تلك المواضيع فإنه سوف يتبين - بصورة بينة لايعوزها بيان - أنى بحثت ودرست تلك المواضيع - كما هو شأنى دائما - بروح رجل البحث العلمى ، رجل العلم الذى يبحث عن الحقيقة لوجه الله ولوجه الحق ولوجه العلم ، تلك الحقيقة التى همت بها، رغم ما نلقى من المتاعب فى ركابها ، تلك الحقيقة التى طالما ناجيتها وذكرتها كما ذكر عنترة عبلة حين قال :-

ولقد ذكرتك والرماح نواهل   منى وبيض الهند تقطر من دمى
فوددت تقبيلَ السيوف لأنها   لمعت كبارق ثغرك المتبسم

ويجدر بنا هنا أن نوجه الأنظار إلى أن علم السياسة (أو علم القانون الدستورى والأنظمة السياسية) ليس فحسب علم البحث عن الحقيقة ، إنما هو كذلك - بل وقبل ذلك - علم البحث عما هو نافع للمجتمع .

ولسوف يجد الباحثون فيما بحثت تمحيصا ونقــدا للكثير من الآراء ، فهم لا يكادون يجدون رأيا إلا وجهت له نقدا ، ولا نقدا إلا أبديت عنه رأيا، ذلك أن النقد العلمى هو سبيل التقدم والنهوض ، فإذا لم تتسع له صدورنا ، وضاقت عنه آفاق أفكارنا لم نكن اهل علم ، ولا أهلا للعلم ، وان الصادقين المخلصين من المجتهدين أو الناقدين فضلا ان أخطأوا ، وافضالا ان اصابوا .

والله الموفق إلى سوىّ السبيل

الاسكندرية فى ١٩٧٦/٥/٥

المبحث الأول

اهم خصائص التشريع الاسلامى(1)

تتلخص أهم تلك الخصائص فيما يلى :-

الخاصية الأولى :- تشريع إلهى ، وتشريع وضعى

ان جزءا من هذا التشريع الاسلامى « إلهى » ، والجزء الآخر « وضعى » وضعه مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم وكبار الأئمة والخلفاء (أو الولاة) استنباطا من نصوص التشريع الإلهى وروحها .

ويشمل ما يطلق عليه « التشريع الالهى » .

(أولا) الأحكام الشرعية الواردة فى القرآن .

(ثانيا) الأحكام الشرعية الواردة فى السنة .

ولكن هل يعد كل تشريع صادر عن الرسول ذا صبغة إلهية ؟

أ ــ انه لا موضع للخلاف فى ان مايصدر عن الرسول «حيث يكون وحيا» فإنه يعد تشريعا إلهيا أى من وحى الله .

---

(1) **مراجع هذا المبحث** : هى مؤلفاتنا التالية (والمراجع المشار إليها فيها).
أ ـ مبادىء نظام الحكم فى الاسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة (الطبعة الأولى ١٩٦٦) ـ ويلاحظ أن الطبعة الثانية ١٩٧٤ الموجزة لهذا الكتاب خالية من مواضيع هذا البحث .
ب ـ أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث (الطبعة الأولى لسنة ١٩٧٠) أو الطبعة الثانية (الموجزة) لسنة ١٩٧٤ .
جـ ـ الشريعة الاسلامية كمصدر أساسى للدستور (الطبعة الاولى لسنة ١٩٧٥)

ب - ولكننا نجد الخلاف بين العلماء قد ثار حول الحالة الأخرى أى (حيث لايكون وحى) وهى الحالة التى يكون فيها التشريع (الصادر عن الرسول) ثمرة اجتهاده . فهنا نجد رأيين مختلفين .

الرأى الأول :- يرى أنصاره (وعلى رأسهم الاستاذ الكبير الشيخ خلاف رئيس قسم الشريعة الأسبق بجامعة القاهرة) ان اجتهاد الرسول (الذى هو ثمرة بحثه وفكره ونظره) هو ملحوظ برعاية الله له ، فان جاء صوابا أقره الله عليه ، وان جاء غير صواب رد الله رسوله إلى الصواب فيه .

وتأييدا لهذا الرأى نذكر الحادثة الشهيرة عن (غزوة تبوك) التى تتلخص فيما يروى عن تلك الغزوة من أن بعض المنافقين استأذنوا رسول الله أن يتخلفوا عن الاشتراك معه فى تلك الغزوة فأذن لهم رغم ضعف أعذارهم ، فنزلت الآية القرآنية التى عاتبه الله فيها ووجه إليه الخطاب بقوله « عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين »(٢).

الرأى الثانى :— يرى أنصاره من علماء الشريعة ان الرسول كان - فيما وراء الرسالة - انسانا ، فكانت له العصمة فيما أرسل به للناس من الله (أى عن طريق الوحى) ، ولكن كان له حكم الانسان المجتهد فيما يصدر عنه من قول أو فعل (أى حيث لايكون وحى) فى هذه الحالة لاينجو الرسول أحيانا من الخطأ ، وشأنه فى ذلك شأن غيره من الأنبياء والرسل ، ولذلك وردت غير قليل من الآيات القرآنية التى يعاتب فيها الله رسوله على رأى رآه ، أو على تصرف

---

(٢) راجع للاستاذ الكبير الشيخ خلاف كتابه: « علم اصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامى (طبعة ١٩٥٢ بالقاهرة ص ٢٧٩ ، ٢٨٥ - وراجع « اجتهاد الرسول » للأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى (عميد كلية أصول الدين بالأزهر سابقا) (طبعة القاهرة عام ١٩٥٠) .

أتاه . ويستدلون على ذلك بأن الله عاتب رسوله الكريم على تصرف له خاص بأسرى غزوة بدر . ويمكن أن نذكر كذلك ، للاستدلال فى هذا المقام . الآية التى سبق ذكرها عن غزوة تبوك ، وكذلك الآية (عبس وتولى أن جاءه الأعمى ، وما يدريك لعله يزكى ....)(٣) .

الرد على أصحاب الرأى الأول : ـ

يقولون ـ للرد على أصحاب الرأى الأول ـ « بأن تصويب الخطأ فى رأى الرسول من جانب المولى جل شأنه ، أو منه (أى من الرسول ذاته) عليه السلام أو من صحابته ، لم يكن دائما أبداً عقب ظهور الرأى مباشرة . بل قد كشفت الأيام عن خطأ هذا الرأى فى بعض الاحايين ، أو كان سببا فى أن عاتبه عليه

---

(٣) راجع كتاب الأستاذ أحمد أمين (عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا) : « فجر الاسلام » الطبعة السابعة لسنة ١٩٥٥ ص ٢٣٣ حيث يقول أن هذا هو مايراه أكثر الأصوليين .

(وراجع كتاب الأستاذ الشيخ عبد الجليل عيسى : « اجتهاد الرسول » حيث يقول :

« ولم يكن رأيه عليه السلام فيما اجتهد فيه يمثل الصواب دائما ولا محل رضاه الله تعالى عنه دائما كذلك ، كما أن تصويب الخطأ فى رأيه من المولى جل شأنه ، أو منه عليه السلام أو من صحابته ، لم يكن دائما أبدا عقب ظهور الرأى مباشرة ، بل قد كشفت الأيام عن خطأ هذا الرأى فى بعض الأحايين ، أو كان سببا فى أن عاتبه عليه مولاه جل شأنه ، وقد وقع التصويب بعد فترة زمنية تقصر وتطول ، مما لا يدع مجالا للشك فى أن الرسول يجوز عليه ـ عدا ما خصه به الله ـ ما يجوز على أى بشر آخر » ـ ويقول المؤلف (فى موضع آخر من كتابه) : « ان الله قد نسب الذنب للرسول وذلك فى قوله تعالى مخاطبا رسوله : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » .

مولاه جل شأنه وقد وقع التصويب بعد فترة زمنية تقصر وتطول ، مما لا يدع شكا فى أن الرسول يجوز عليه ـ عدا ما خصه به الله ـ ما يجوز على أى بشر آخر ».
ذلك هو ما ذكره أحد كبار العلماء الأجلاء الشيخ عبد الجليل عيسى (وقد كان أحد العمداء لبعض كليات جامعة الأزهر)

اعتراض لا عبرة به ـ ولا عبرة بما قد يراه البعض من أن هذا القول يتعارض مع قوله تعالى مخاطبا رسوله الكريم « وإنك لعلى خلق عظيم » وقوله عنه « وما ينطق عن الهوى » وقوله تعالى « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » . فما لا موضع للريب فيه أن الرسول رغم ما نسب إليه من بعض الأخطاء البسيطة فى تصرفاته كانسان (لا كرسول) كان على خلق عظيم ، وكان خير قدوة للبشرية ، ولم يذكر أحد ـ حتى من أعدائه المشركين أنه كان (حتى كانسان) ينطق عن الهوى (أى عن غرض أو مصلحة شخصية) . أما عن الآية الكريمة « لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة » فأن الاسوة (أو القدوة) كما يقول الامام ابن حزم مستحسنة وليست واجبة ، ولو كانت الاسوة أو القدوة واجبة (كما يقول) لكان النص : لقد كان « عليكم » فالوجوب (كما يقول) يكون « على المؤمنين » ولا يعبر عنه بأنه « لهم » .

النتائج المترتبة على اعتبار جزء من التشريع ذا صبغة إلهية : تترتب على ذلك نتيجتان :

(الأولى) ـ أن الشريعة تعنى بصلة الفرد بربه بخلاف القانون الوضعى ، بل أن الشريعة لتعنى بهذه الناحية أكبر عناية . ولذلك يقدم بحث العبادات على غيرها من مختلف بحوث الشريعة الاسلامية (٤).

(٤) راجع : المدخل لدراسة الفقه الاسلامى للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة سابقا بكلية الحقوق بجامعة عين شمس) الطبعة الثانية ١٩٦١ ص ١١٧ .

(الثانية) - أن الجزاء على مخالفة احكام الشريعة ليس فحسب دنيويا (كما هو الشأن فى القوانين الوضعية) ، بل هو كذلك أحياناً جزاء أخروى(٥).

الخاصية الثانية :-

القرآن والاحكام العامة فى ميدان المعاملات

ان الاحكام الشرعية فى القرآن (وهـــو الأصل أو المصدر الأول لتلك الأحكام) جاءت عامة ، أى بصورة « كلية » على حد تعبير علماء الشريعة .

فهى لا تعنى إلا بالكليات دون الجزئيات والتفصيلات ، اللهم إلا فى القليل النادر . وبيانا لذلك يجدر بنا أن نفرق بين نوعين من الأحكام الشرعية .

أ — **العبادات** (كالصلاة والصوم) وما يلحق بها (من الأحوال الشخصية والمواريث) فهذه نجد القرآن كقاعدة عامة قد عرض لبيان أحكامها التفصيلية وذلك لأن أغلب أحكام هذا النوع تعبدى ولا مجال للعقل فيه ولا تتطور بتطور البيئات (٦) .

---

(٥) مما تجدر الاشارة إليه أننا لانستعمل هنا كلمة « الجزاء » بمعناها الضيق المعروف فى القانون الجنائى (أى العقوبة) ، بل نستعملها بمعناها الواسع المعروف فى الفقه الوضعى الحديث ، وهو المعروف فى الفقه الفرنسى بكلمة Sanction ، ويفضل البعض عليها كلمة « الإجبار » La Contrainte ويقصد به حمل الأفراد جبرا على طاعة القواعد القانونية إن لم يطيعوها اختيارا ، وللجزاء أو الاجبار صور مختلفة تختلف باختلاف الزمان والمكان وباختلاف فروع القانون ، فمثلا نجده فى القانون المدنى يتخذ صورة بطلان التصرف (سواء كان مثلا عقد بيع أو اجارة الخ) أو صورة تعويض .

(٦) راجع أصول الفقه للأستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٣٣ ومما تجدر ملاحظته أنه حتى فى ميدان العبادات نجد القرآن أحيانا لا يعرض لتلك التفصيلات ، وانما يتركها للسنة ، فلقد أمر الله فى القرآن المؤمنين بالصلاة ، =

ب — المعاملات :- (عــدا الأحوال الشخصية والمواريث) وهى تشمل مانطلق عليها بالقوانين المدنية والتجارية والدستورية والادارية ، وغيرها من مختلف فروع القانون . وهـذه هى التى تهمنا هنا ، وهى التى نعنيها فى الواقـع بالكلام فى هذه النبذة . فهذه قد اقتصر القرآن بصددها على بيان القواعـد العامة ولم يعرض لتفصيلات وجزئيات اللهم إلا فى النادر (كأحكام المواريث والأحكام المتعلقه بالأسرة كمسائل الزواج والطلاق) وذلك لأن الأحكام الشرعية الخاصة بتلك الجزئيات تتغير بتغير ظروف البيئة والمكان ، وتتطور بتطور ظروف الزمان ، فاقتصر القرآن فيها على القواعد العامة (أو الكلية) «ليكون ولاة الأمر على حد تعبير الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - فى كل عصر فى سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم فى حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئى» فمثلا نجد نصوص القرآن - فى ميدان القانون الدستورى (وهو القانون الذى يعالج دراسة أنظمة الحكم) قد قررت مبادىء الشورى والعدالة والمساواة ، ولكن تلك النصوص القرآنية - كما يقول ذلك العالم الكبير - قـد تركت تفصيل الأحكام لتنظيم الشورى وتحقيق العدل والمساواة لتراعى فيها كل أمة ما يلائم حالها وتقتضيه مصالحها(٧) .

ولقد كان هذا الوضع - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت - وهو « تفصيل ما لايتغير ، واجمال ما يتغير » احدى الضرورات التى تقضى بها ويتطلبها خلود الشريعه ودوامها(٨) .

= ولكنه لم يبين لهم مواقيتها فى تفصيل ولا كيف تؤدى الصلاة ولا عدد الركعات فى كل صلاة . ولقد ورد عن الرسول قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » .

(٧) أصول الفقه ص٣٢ .

(٨) راجع « الاسلام عقيدة وشريعة » للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت =

وفى تفسير الآية الكريمة : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » يقول الأمام الشاطبى : « فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها فى الضرورات والحاجيات إلا وقد بينت غاية البيان ، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على الكليات موكولا إلى نظر المجتهد »(٩) .

ـ لما تقدم نجد أن الأحكام الشرعية قد جاءت فى القرآن (وهو الأصل والمصدر للأحكام الشرعية) قليلة العدد إلى حد بعيد إذ لا يزيد عددها عن مائتين بينما يشمل القرآن نحو ستة آلاف آية(١٠) .

وتعد قلة تلك الآيات (ذات الصبغة القانونية) لدى علماء الشريعة دليلا من دلائل نزعة الشريعة إلى التيسير على المشرعين وعلى الناس لتكون شريعة الله صالحة لكل زمان ومكان .

= (طبعة ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٥٩ م) ص ٤١٧ حيث يضيف إلى ما تقدم قوله : « فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم ـ لتفصيل أحكام الجزئيات التى تقع فى حاضرها ومستقبلها ، فأنها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل وألوانه متجددة بتجدد الزمن وصور الحياة فلا مناص إذا من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة والمقاصد التى تنشدها للعالم » .

(٩) راجع « الاعتصام » للأمام الشاطبى ـ ويضيف إلى ما تقدم قوله : « ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل ، فالجزئيات لانهاية لها فهى لا تنحصر ، وقد نص العلماء على هذا المعنى ، فإنما المراد بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التى يجرى عليها مالانهاية له من النوازل » .

(١٠) على أن ضآلة عدد آيات الأحكام الشرعية (أى الآيات ذات الصبغة القانونية الواردة فى القرآن) هى من المسائل المختلف فيها بين العلماء . راجع فى ذلك «فجر الأسلام» للأستاذ العميد أحمد أمين (الطبعة الثانية) جـ١ ص٢٦٨ =

الخاصية الثالثة :ـ المرونة (أو عدم الجمود)

يتهم بعض علماء المستشرقين الشرع الاسلامى بالجمود، أى عدم المرونة وعدم مراعاة مقتضيات ظروف البيئة (أى الصالح العام) أو («المصلحة» على حد تعبير علماء الشريعة).

الواقع ـ فيما تبين لنا وفيما سنبين لكم ـ أنها أبعد الشرائع عن الجمود وأكثرها مرونة وقابلية للملاءمة ـ وقد تلاءمت فعلا فى بعض العصور ـ مع مختلف البيئات ومختلف ظروف الزمان والمكان . على أننا يجـــدر بنا أن نبادر فنقرر أن ذلك الجمود كان فى بعض العصور . ولا يزال ـ حتى فى هـذا العصر ـ من صفات بعض علماء الشريعة وفقهائها فكان من ذلك أن خلط بعض الناقدين بين الشريعة وفقهائها أو علمائها ، فوصفت ببعض صفاتهم ، وسنة الخلط بين الشريعة ورجال الشريعة ، وبين الدين ورجال الدين واتهام الشريعة ببعض أخطاء فريق من رجالها ، واتهام الدين ببعض أخطاء فريق من رجاله ، تلك سنة عرفت منذ سنين عن كثيرين من

= ـ ويلاحظ أن الأستاذ الشيخ عمر عبدالله (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بالأسكندرية) ذكر فى بحثه القيم : « العرف فى الفقه الاسلامى » ص ٩٨ : أن الآيات القانونية فى القرآن « لاتكاد تبلغ خمسة فى المائة من عـدد آيات القرآن المشتمل على ٦٢٣٦ آية » . أى أن عدد الآيات القانونية يبلغ ٣١١ آية .

وراجع بحثا بعنوان « الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعيه بمصر » نشره المستشار الأستاذ على على منصور بمجلة « رسالة الاسلام » السنة الخامسة العدد الأول (يناير ١٩٥٣) ص ٤٨ حيث يقول أن « الآيات القرآنية التى تضمنت أصول الاحكام على ما أحصاها ابن قيم الجوزيه لاتعدو مائة وعشرين آية ، أما الاحاديث فخمسمائة من أربعة آلاف حديث » .

علماء المستشرقين. ذلك كله مما أجملناه قليلا سنزيده الآن تفسيرا وتفصيلا(١١).

اسباب اتهام المستشرقين للشريعة بالجمود - يمكننا أن نلخص تلك الاسباب فيما يلي :-

١ - يقولون أن الشريعة ذات مصدر إلهي ، أى ذات صبغة دينية ، والدين يبدو فى نظر الكثيرين (كما يبدو فى نظر بعض رجال القانون) هو والقانون بمثابة ظاهرتين متنافرتين ، أى غير مؤتلفتين ، إذ يعد الدين ذا صبغة جامدة ثابتة غير متغيرة . بينما يعد القانون ذا صبغة متطورة متغيرة، كما أن الدين يتعلق بضمير الفرد (أو عقيدته) ، بينما يتعلق القانون بالمصالح الإجتماعية ، الأول صادر عن الله والثاني صادر عن الدولة(١٢) .

---

(١١) نذكر فى مقدمة أولئك المستشرقين الذين أشرنا إليهم « جرونيباوم » Grunebaum حيث يقول : « إن القرآن عاد فى أحوال معينه فنسخ وصايا بعينها أنزلت على نبيه مستعيضا عنها بآيات «خير منها أو مثلها » (سورة البقرة)، فلما انتقل النبى ﷺ إلى جوار ربه قضى على وسيلة هذا التغيير الأساسى ، أو على المسايرة للظروف » - راجع فى ذلك كتاب « حضارة الاسلام » تأليف جرونيباوم (الأستاذ بجامعة شيكاجو ، ورئيس مؤتمر علماء البحوث الاسلامية الذي عقد ببلجيكا عام ١٩٥٣) ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، وراجعه المرحوم الإستاذ العميد عبد الحميد العبادى (طبعة سنة ١٩٥٦) ص ١٨٤ - وراجع كذلك بحث الأستاذ على بدوى (عميد كلية الحقوق بجامعة القاهرة ووزير العدل سابقا) بعنوان :
Relations historiques et ethmologiques des religions et dn droit,
وهو بحث كتبه الأستاذ الكبير وقدمه إلى أحد مؤتمرات القانون المقارن فى لاهاى عام ١٩٣١ ونشره بمجلة القانون والإقتصاد (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة) عدد يناير ١٩٣٣ .

(١٢) راجع بحث الاستاذ على بدوى السابق الاشارة إليه ص ٥ ،وراجع =

٢ - ومن تلك الاسباب أن رجال الفقه الاسلامى لم يفكروا أن ينشروا المبادىء الصحيحة للشريعة الاسلامية باحدى اللغات الأوربية[١٣] .

٣ - ومن ناحية أخرى يضاف إلى تلك الأسباب جهل فقهاء القانون الغربيين (اللهم إلا فى النادر) باللغة العربية التى هى وحدها الأداة التى تمكنهم من الوقوف على آراء رجال الفقه الاسلامى[١٤] .

٤ - ولنضيف إلى ما تقدم ما هو معروف عن الكثيرين من المستشرقين الغربيين من نزعة التعصب ضد الشرق والشرقيين. وأحيانا ضد الأسلام والمسلمين، وتلك نزعة من شأنها أن تضعف فيهم روح الانصاف ، الروح العلمية أى روح حب البحث عن الحقيقة : الأمر الذى أدى ببعضهم إلى الوقوع فى هوة بعض أخطاء تعد من الأوليات، أى أن وجه الحق أو الصواب فيها يعد من البدهيات ، من ذلك مثلا أن بعض اولئك المستشرقين تذهب به تلك النزعة إلى حد إنكار أن الرسول كان مثلا أعلى من حيث الخلق القويم بل العظيم ، وإلى حد انكار صحة الأحاديث جميعا ، ونسبتها إلى الصحابة والتابعين[١٥] .

= ص ٦ - ٨ حيث يبين أن هاتين الظاهرتين (الدين والقانون) اللتين تعدان اليوم فى نظر البعض متعارضتين لم يكن ذلك شأنهما فى أقدم عصور التاريخ إذ أنهما لم تكونا تعدان سوى شىء واحد يصدر عن مصدر واحد ، فقد كان العرف القانونى صادرا من المعتقدات الدينية ، وكان القاضى هو الكاهن .. الخ » .

(١٣) ، (١٤) راجع بحث الاستاذ الكبير على بدوى (ص ٢٢) .

(١٥) راجع كتاب « فى العقيدة والشريعة » (من سلسلة الثقافة الاسلامية عدد يناير ١٩٦٠) ص ٢٨ ، ٦٢ للاستاذ الشيخ محمد الغزالى حيث عرض لنقد آراء المستشرق المعروف جولد تسيهر (مؤلف كتاب « العقيدة والشريعة) نقدا علميا قويا .

ومن أولئك المستشرقين من يقول أن الأفراد فى الاسلام ليس لهم حقوق إزاء الامام (أو الحكام) وأن الطاعة لهم واجبة على الأفراد على الدوام، وألا مسئولية على الحكام ، وأن الخلافة فى الاسلام هى نوع من أنواع الحكومات الاستبدادية الجائرة ، أى ذات الحكم المطلق (غير المقيد)، وغير ذلك مما هو بيّن فيه وجه الخطأ(١٦). فغير صحيح أن الخليفة (أو رئيس الدولة) فى الاسلام غير مسئول عن أعماله وانه صاحب حكم مطلق (غير مقيد) . والصحيح أنه مسئول عن أعماله جميعا ، وسلطانه مقيد بأحكام الشرع الاسلامى . وذلك هو ما تدل عليه النصوص القرآنية التى توجب الشورى ، فلولا أن للأمة حق الرقابة على الحاكم (أو الخليفة) ما أمر أن يستشيرها . كما يستفاد مبدأ مسئوليته من تلك النصوص التى تأمر بطاعة أولى الأمر (رجال الحكم) بشرط اتباع أحكام الشرع الاسلامى ، وعدم اتباع الأهواء ، كما فى قوله تعالى : « ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون »(١٧) . ومنهم من تذهب به تلك النزعة فى كتاباته عن تاريخ الأزمنة القديمة ـ إلى حد انكار فضل الحضارة الشرقية القديمة على الحضارة اليونانية (التى تعد أصلا أو مصدراً للحضارة الغربية الحديثة) بل إلى اهمال الشرق القديم اهمالا تاما ، انهم على حد تعبير المؤرخ الامريكى والعالم المنصف بريستيد Breasted « يريدون قتل حضارة الشرق عمدا لانهم يريدون اخفاء الحقيقة » .

٥ ـ وأخيراً نشير إلى ما تقدم ذكره من الخلط بين الشريعة وبعض علمائها واعتبار اخطاء هؤلاء من اخطائها وبذلك اعتبروا جمود بعضهم بعض صفاتها .

---

(١٦) راجع « النظريات السياسية الاسلامية » للأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس (أستاذ التاريخ الاسلامى بكلية دار العلوم) الطبعة الثانية ١٩٥٧ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨٧ .

(١٧) لزيادة التفصيل راجع المبحث الاخير « مسئولية الخليفة (الامام أو رئيس الدولة) فى كتابنا «مبادىء نظام الحكم فى الاسلام»، والمراجع المشار اليها فيه.

ملاحظات : على أسباب تلك الاتهامات ومناقشة بعضها .

أن بعض أسباب هذه الاتهامات لاترتفع إلى مستوى المناقشة لأنها تنزل إلى مستوى من الضعف والغلط أو المغالطة ، الأمر فيه بين لايعـوزه بيان ، كما هو شأن الأسباب الثلاثة الأخيرة ، لذلك رأينا أن نبدى ملاحظات على بعض تلك الأسباب ، وأن نناقش منها بعضا .

ملاحظات : ـ (أولا) ـ أن ما ذكر من أن رجال الفقه الأسلامى لم يفكروا أن ينشروا المبادىء الصحيحة للشريعة الأسلامية باحدى اللغات الاوروبيةلم يعـد صحيحا فى السنوات الأخيرة حيث نجد بعض الهيئات العلمية الأسلامية فى مصر قد أخذت فى ترجمة ونشر بعض مؤلفات أعلام علماء الفقه الأسلامى بأحدى اللغات الأوربية .

(ثانيا) ـ يلاحظ أن البواعث التى تدفع المستشرقين إلى الاستشراق يمكن ردها إلى ثلاثة عوامل : دينية ، واستعمارية ، وعلمية .

ولقد كان العامل أو الباعث الدينى أولها أى أقدمها ، فكان الاستشراق مسخرا لخدمة التبشير أى لخدمة المسيحية ، ولذلك كان القائمون به من رجال الدين المسيحى . وكانت بداية ظهوره فى العصور الوسطى ، وكان يرجع إلى ما كان للكنيسة الكاثوليكية من سيطرة ونفوذ كبير فى ذلك الحين . ولقد أدى انتشار الاسلام فى تلك العصور إلى شعور الكنيسة الكاثوليكية بخطر الاسلام على المسيحية(١٨) .

---

(١٨) راجع « المستشرقون والتاريخ الاسلامى » (من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الأسلامية بالقاهرة ١٩٧٠) للدكتور على حسنى الخربوطلى ص٦٥ ، ٦٦ وراجع : « المستشرقون والاسلام » من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية بالأزهر) ١٩٧٠ ص ١٥ للأستاذ الدكتور ابراهيم عبد المجيد اللبان (عميد كلية دار العلوم الأسبق) ـ وفى بيان ما يعمد إليه بعض المستشرقين فى كتاباتهم من =

خطأ نزعة التعميم

وإذا كنا قد ذكرنا أن كثيرين من المستشرقين قد عرفت عنهم نزعة التعصب ضد الشرق والشرقيين ، وبخاصة ضد الاسلام والمسلمين فانه مما يجب أن يذكر ولا يجوز أن ينكر أن بين المستشرقين بعضا من العلماء المنصفين الذين كتبوا عن تاريخ الشرق وحضارته القديمة ، وعن تاريخ العرب والشريعة الاسلامية بروح علمية لاتشوبها شائبة الأباطيل والشبهات، أو شائبة التعصب والشهوات ذلك كان مثلا شأن المؤرخ الأمريكي بريستيد الذى كتب كتابا ترجم إلى العربية بعنوان (انتصار الحضارة (عام ١٩٥٥) . وقد ذكر مترجمه (الاستاذ الدكتور فخرى) فى كلمة تقديمه «أن الباعث الذى حدا بذلك المؤرخ الكبير إلى كتابة مؤلفه إنما يرجع إلى استنكاره لما شهده من أن المؤرخين الغربيين ينسبون مصدر الحضارة الغربية إلى اليونان والرومان وحدهم ويهملون الشرق القديم اهمالا تاما»(١٩).

ومن هؤلاء المستشرقين المنصفين الذين سيطرت عليهم الروح العلميه : روح البحث عن الحقيقة ـ من امتدح الاسلام وتحدث عما انطوت عليه تعاليمه من فضائل ، ومنهم من أثنى على الرسول لأنه حث الصحابة على انكار الذات ، والرحمه والعطف على الفقراء والضعفاء ، ومنهم من أبدى اعجابه بالاسلام حتى أنه اعتنقه فى صدق واخلاص وايمان(٢٠).

= العمل على اضعاف الروح المعنوية فى نفوس الشعوب الشرقية الاسلامية وبث روح اليأس فيهم من مقاومة المستعمرين ـ راجع كتاب «الحكم الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى» ١٩٥٧ ص١٣٤ ، ٣٤٢ للدكتور محمد البهى .

(١٩) راجع كتاب المؤرخ الامريكى (الأخصائى فى التاريخ المصرى القديم). بريستيد Breasted بعنوان « The Conquest of Civilisation » الترجمة العربية له بعنوان «انتصار الحضارة» للأستاذ الدكتور أحمد فخرى (طبعة ١٩٥٥) ص ٣ ، ٤ من المقدمة التى قدم بها الدكتور فخرى للكتاب .

(٢٠) «المستشرقون والتاريخ الاسلامى» (المرجع السابق) ص ٦٤ - ٧٣ =

مناقشة اتهام الشريعة بالجمود استنادا إلى أوجه الخلاف بين الدين والقانون

أن الاستناد إلى ذلك السبب الأول (الذى أشرنا إليه) والذى يجعل من الدين والقانون ظاهرتين متنافرتين مختلفتين ـ يفوت أصحابه ملاحظة الفارق الهام بين قسمين مختلفين تشملهما ما يطلق عليها «الشريعة الإسلامية» أو «الشرع الإسلامى» وهما : العبادات ، والمعاملات (وهى تشمل ما نطلق عليها القوانين المختلفة من قانون مدنى وقانون تجارى . وقانون إدارى . وقانون دستورى الخ . .) فهما تختلفان فيما بينهما اختلافا كبيرا من حيث طبيعة كل منهما ، فبينما نجد العبادات (كما هو كذلك شأن المسائل المتصلة بالعقيدة) طبيعتها الجمود وعدم التغير أو التطور بتغير ظروف الزمان والمكان فاننا نجد أن المعاملات وأحكامها وهى التى نعنيها حين نتكلم عن (الأحكام الشرعية) تتغير فى تفصيلاتها بتغير ظروف الزمان والمكان ولذلك قيل أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، فهى تأبى الجمود ، والمرونة من خصائصها . ذلك هو ماسوف نبينه بيانا وافيا فيما يلى :ـ

ادلة مرونة احكام الشرع الاسلامى

ليس أدل على مرونة تلك الأحكام وعدم جمودها (فى ميدان المعاملات)

= وراجع كتاب « مآثر العرب على الحضارة الأوروبية » للأستاذ جلال مظهر (طبعة ١٩٦٠) حيث يجد القارىء (ما بين صفحة ١٣ ، ٢٠) نبذا مختلفة مختارة من كتابات عدد غير قليل من المستشرقين المنصفين الذين يشيدون بفضل الحضارة العربية على الحضارة الغربية .

وراجع فى هذا المعنى كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث » الطبعة الأولى لعام ١٩٧٠) ص ٢٤٢ - ٢٤٧ أو الطبعة الثانية لعام ١٩٧٤ ص ١٧٥ - ١٨٠ (والمراجع المشار إليها فى كل من هاتين الطبعتين) حيث كتبنا نبذة موجزة عن « فضل الحضارة العربية على الحضارة الغربية » .

من بيان ما عليه « مصادر » تلك الأحكام من المرونة ، والاستشهاد بسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين ، وبأقوال كبار الأئمة .

فأولا ـ مرونة مصادر الشريعة الاسلامية ، وبخاصة فى الشئون الدستورية

مصادر الشريعة الأسلامية ـ أو على حـــد تعبير علمائها : « أدلة الأحكام الشرعية » ـ متعددة . على أن بينها ـ كما هو معلوم ـ مصدرين أساسيين : هما . القرآن والسنة. أما غيرهما من المصادر (أو أدلة الاحكام الشرعية) فهى مستمدة منها أو مستندة عليهما أو على أحدهما . وعلى رأس تلك المصادر (أو أدلة الأحكام الشرعية) الأخرى يذكر «الاجماع»، وهو يلحق بهذين المصدرين ويتلوهما من حيث المرتبة. لذلك فسنقتصر هنا على الكلام عن كل من هذه المصادر الأساسية الثلاثة : القرآن ، والسنة ، والاجمـاع .

١ ـــ **القرآن** : الأحكام الشرعية فى القرآن ـ فى ميدان المعاملات ـ جاءت عامة لاتعنى إلا بالكليات دون الجزئيات والتفصيلات اللهم إلا فى القليل النادر ، كما أنها جاءت قليلة العدد ، وذلك كله حتى تستطيع الأحكام الشرعية مسايرة مصالح الناس فى مختلف الأزمنة والأمكنة ، وبذلك تكون بمنأى عن شوائب الجمود . وذلك ما سبق لنا بيانه . ونريد هنا فحسب أن نضيف إلى ما تقدم من الايضاحات بعضا .

دفع اعتراض ـ لا عبرة بما قد يعترض به البعض على هذا القول بأن القرآن الكريم قد جاءت به الآية المعروفة : « وما فرطنا فى الكتاب من شيء » (سورة الأنعام الآية ٣٨) ، فالمقصود بهذه الآية ـ فيما يقول بعض العلماء ـ هو « تبيان كل شيء من أمور الدين » (٢١) ، وفيما يرى بعض كبار علماء المفسرين

---

(٢١) ذلك هو التفسير الذى ذكره لهذه الآية الإمام الأكبر الشيخ =

(كالزمخشرى) : ان المقصود « بالكتاب » فى هذه الآية ليس القرآن كما يظن البعض ، وانما المقصود ـ كما يدل السياق ـ اللوح المحفوظ ، « وأن الآية ـ كما يقول ـ لإفادة أن أعمال العبادة محصاة عليهم ، صغيرها وكبيرها ، يجزون عليها يوم يقوم الناس لرب العالمين ، ولذلك ذيلت الآية بقوله تعالى : « ثم إلى ربهم يحشرون »[٢٢] .

وكذلك لايجوز أن يعترض علينا بالآية الكريمة : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء » (سورة النحل : ٨٩) ، « فليس معنى أن القرآن تبيان لكل شىء ـ كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج ـ أنه أحاط بجزئيات الوقائع والحوادث ، ونص على تفاصيل أحكامها ، فإن الواقع يشهد بأنه ـ فى أغلب الأمر ـ لم يدخل فى هذه التفاصيل » ثم يقول فالقرآن الذى هو المصدر الأول للتشريع تبيان لكل شىء من حيث أنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التى لابد منها فى كل قانون ونظام »[٢٣] .

وكذلك لايجوز الاعتراض بالاستناد إلى الآية الكريمة : « اليوم أكملت

= الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق) فى كتابه القيم : « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ـ للاستاذ على عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م . ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢٢) راجع السياسة الشرعية والفقه الاسلامى للأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج (الطبعة الاولى ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م) ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢٣) ثم يضيف العالم الجليل إلى ما تقدم : « وذلك كوجوب العدل ، والشورى ، ورفع الحرج ، ودفع الضرر ، ورعاية الحقوق لأصحابها ، وأداء الأمانات إلى أهلها ، والرجوع بمهام الأمور الى أهل الذكر والاختصاص ، وما إلى ذلك من المبادىء العامة ... الخ » .
راجع « السياسة الشرعية » (المرجع السابق) ص ٤٧ .

لكم دينكم . . إلى آخر الآية »، ولقد سبق أن أشرنا إلى ماذكره الامام الشاطبي تفسيرا لهذه الآية (٢٤) .

امثلة - من أمثلة الأحكام الشرعية التي وردت في القرآن بصورة كلية (أي عامة) :

(أ) في الشئون الدستورية - نذكر في مقام مبدأ الشورى الآيتين الشهيرتين « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى : ٣٨) ، « وشاورهم في الأمر » (سورة آل عمران : ١٥٩) - ولكن ماهي المسائل التي يجوز أو يجب أن تكون من مواضع الشورى في الاسلام ، وماهي الشروط الواجب توافرها في أهل الشورى ، وماهي الاجراءات التي يجب أن تتبع في هذا المقام ؟ كل ذلك لم يحدده القرآن تحديدا بينا معينا ، وعدم التحديد لهذه التفصيلات والجزئيات هو مما يتفق مع طبيعة شريعة لها صفة الخلود والعموم حتى تستطيع أن تتلاءم مع مختلف البيئات ومختلف الأزمنة (٢٥) .

(ب) في الشئون الاقتصادية - في ناحية البر بالفقراء اقتصرت نصوص القرآن على تقرير حق الفقير في مال الغني ، وذلك في قوله تعالى : « وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (سورة المعارج : ٢٤ ، ٢٥) وقوله : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (التوبة : ١٠٣) . ولم يفصل القرآن

---

(٢٤) راجع الهامش رقم ٩ والكلام الوارد في المتن - الذي يتبع له ذلك الهامش .

(٢٥) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم في الاسلام » (الطبعة الأولى لعام ١٩٦٦) ص ٦٥٩ وما بعدها ، أو الطبعة الثانية ١٩٧٤ ص ٢٤١ وما بعدها .

أحكام هذا البر بالفقراء - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - « لتفصل في كل أمة بما يناسبها » « ولا ريب - كما يقول - في أن اقتصار نصوص القرآن التشريعية على الأحكام الأساسية والمبادىء العامة من أظهر نواحي خصوبة هذه النصوص ومرونتها واتساعها لتقبل كل ما تقتضيه العدالة والمصلحة من قوانين».(٢٦)

(جـ) في التشريعات المدنية - نذكر من تلك الأمثلة قوله تعالى . « وأحل الله البيع ، وحرم الربا » ، ولكن ما هي الشروط التي يجب توفرها لصحة عقد البيع ، من ناحية المبيع ذاته والثمن وصيغة العقد ؟ وما هو الربا في حقيقته ، وما هي الأموال التي يجرى فيها الربا ويكون حراما ؟ كل هذه مسائل تفصيلية وجزئية لم يعرض القرآن لبيانها (٢٧)

تعليل الكثير من الاحكام الشرعية في القرآن :

أن الكثير من النصوص التشريعية التي وردت في القرآن نجد فيها الحكم مقرونا بعلته صراحة أو إشارة مثل قوله تعالى في الخمر والميسر : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » (سورة المائدة : ٩١) ، وفي هذا - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - « إرشاد من الشارع إلى أنه ما شرع الأحكام لمجرد التعبد بها واخضاع المكلفين لسلطانها ، وإنما شرعها لمصالحهم التي اقتضت تشريعها ، وفيه إرشاد إلى أن أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس ،

---

(٢٦) راجع للاستاذ الشيخ خلاف بحثا بعنوان: «مصادر التشريع الاسلامي مرنه » نشر بمجلة القانون والاقتصاد عدد مايو ١٩٤٥ ص ٢٥٥ .

(٢٧) راجع للاستاذ الكبير محمد يوسف موسى : « الاسلام ومشكلاتنا الحاضرة » (طبعة ١٩٥٨) ص ١٤ .

وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله » (٢٨) .

٢ - السنة

(ا) - وكذلك شأن السنة فهى **اولا** تعمل أيضا على مراعاة المصلحة ففى مقدمـــة الأحاديث المشهورة يذكر الحديث : « لا ضرر ولاضرار فى الإسلام » . (٢٩) ودفع الضرر أو المفسدة كما ذكر الآمام الغزالى - نوع من المصلحة . (٣٠)

تعريف المصلحه . يعرف الامام الغزالى المصلحة بأنها هى: «المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل مايفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة » . (٣١)

---

(٢٨) « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » (المرجع السابق) ص ٢٥٦ .

(٢٩) أخرجه الآمام مالك (فى كتابه « الموطأ ») ، والامام أحمد بن حنبل (فى كتابه « المسند ») كما أخرجه البيهقى ، وابن ماجه من حديث ابن عباس .

(٣٠) يذكر الامام القرطبي أن بعض العلماء فسروا « الضرر » بأنه ما فيه منفعة لك ، وعلى جارك منه مضرة ، وفسروا « الضرار » بما ليس لك فيه منفعه ، وعلى جارك منه مضرة . وقيل : هما بمعنى واحد ، والمقصود من جمعهما التأكيد. راجع تفسير القرطبي جـ ٨ ص ٢٥٤ - وكان ذلك نقلا عن رسالة « تعليل الأحكام » (طبعة الأزهر عام ١٩٤٩) ص ٢٨٩ للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) .

(٣١) المستصفى للامام الغزالى (طبعة ١٩٣٧) جـ ١ ص ١٤٠ .

ولزيادة التفصيل راجع المبحث الخاص « بمبدأ المصلحة » فى كتابنا «الشريعة الاسلامية كمصدر أساسى للدستور » (طبعة ١٩٧٥) ص ١٢٩ - ١٦٨ .

تقسيم المصلحة الى ثلاث مراتب . تنقسم المصلحة إلى ثلاثة أنواع : مصلحة ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية .

فالمصلحة الضرورية (وهى التى يعبر عنها أحيانا بمبدأ أو نظرية الضرورة) هى فى الواقع تلك التى عرفها الامام الغزالى ؛ فتلك المصالح الخمس (التى ذكرها) يعد العمل على تحقيقها (أى على الحصول عليها) وكذلك العمل على بقائها (أى على المحافظة عليها) مصلحة ضرورية ، وكذلك دفع مايترتب عليه فوات إحدى تلك المصالح الخمسة ، وذلك لأن حياة الناس الدينية والدنيوية إنما تعتمد على هذه المصالح **الضرورية** بحيث إذا ضاعت أضاعت على المرء دنياه وأخراه .

والمصلحة **الحاجية** (وهى التى يعبر عنها بمبدأ نفى الحرج) - وهى التى لا يكون الحكم الشرعى بصددها من أجل العمل على حصول الناس على مصلحة من تلك المصالح الخمس أو المحافظة عليها ، وإنما من أجل دفع المشقة أو الحرج .

ومما تجدر ملاحظته أن مايقصد هنا ليست كل مشقة ، فليس ثمة تكليف لاينطوى على جانب من المشقة (كالصوم والحج) ؛ إنما المقصود المشقة غير المعتادة أى المشقة الشديدة التى لايمكن احتمالها والاستمرار على تحملها إلا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدى فيها التكليف المستمر إلى تلف النفس أو المال ، أو العجز المطلق عن الأداء . ودفعا للحرج (أو لتلك المشقة غير المعتادة) شرعت الرخص المخففة كاباحة الفطر فى رمضان للمريض (٣٢) .

وقد أشار القرآن إلى مبدأ « نفى الحرج » (الذى يعبر عن هذه « المصلحة الحاجية ») فى الآيتين : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » ؛ و « يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر » .

---

(٣٢) الموافقات للشاطبى جـ ٢ ص ١٥٦ ، ١٢٨ .

ومن الأحاديث النبوية التى تذكر فى هذا المقام حديث « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، والحديث : « .. فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم »(٣٣).

أما المصلحة التحسينية فهى تشمل الأمور التى تقتضيها المروءة ومكارم الاخلاق ، أو التى يقصد بها الاخذ بمحاسن العادات ، كالتقرب إلى الله بنوافل الخيرات من الصدقات وطلب الرفق والاحسان والابتعاد عن الاسراف والتقتير.

النتائج المترتبة على مراعاة المصلحة ـ يترتب على ذلك أن الأحكام الشرعية يجب أن تكون مسايرة لمصالح الناس ، متغيرة بتغيرها . ولقد كان الرسول يحكم بتحريم الشيء أو تحليله ، فيبين له الصحابة مايلحقهم من الضرر ، فيرجع عما أمرهم به دفعا للضرر .

ولا ريب أن من حق الافراد فى الاسلام أن يتبعوا هذا المسلك القويم . ولقد قال تعالى فى كتابه الكريم : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » ، كما قال « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ، ولقد كان مما آتانا به الرسول أن نعدل عن الرأى إذا تبينا مضرته .

وحسبنا بيانا لما قدمنا أن نذكر المثالين التاليين :

(أ) ـ لقد نهى الرسول عن أن تقطع يد السارق فى زمن الحرب ، وكان ذلك خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هربا من القصاص ، وذلك رغم ماورد فى القرآن من قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، وذلك دون تخصيص بحالة السلم دون حالة الحرب ، ولكن الرسول لم يطبق النص منعا لضرر أشد . ومن المبادىء المقررة فى الشريعة الاسلامية المبدأ القائل : « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » .

---

(٣٣) علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٢٨٩ .

(ب) - ما رواه البخارى أن قوما ساءت أحوالهم فذهبوا إلى رسول الله يستشيرونه فى نحر إبلهم فأشار عليهم بذلك ، فلما علم عمر بن الخطاب بذلك ذهب إلى الرسول وقال له : يارسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم ؟ فرجع الرسول عن رأيه حين تبينت له وجه المصلحة . (٣٤)

ثانيا . ليس كل ماصدر عن الرسول يعد تشريعا - يفوت الكثيرين أنه ليس كل ما صدر عن الرسول يعد تشريعا أى ذا حجية ملزمة للمسلمين ، وأن عليهم شرعا اتباعه . وفى ذلك يقول الامام الآمدى « لايلزم أن يكون كل ما يفعله النبي عليه السلام واجبا ، فإن فعله للمندوبات كان أغلب من فعله للواجبات بل وفعله للمباحات كان أغلب من فعله للمندوبات » (٣٥) .

وفى ذلك يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت : « أن كثيرا مما نقل عنه ﷺ صور بأنه شرع أودين ، وسنة أو مندوب ، وهولم يكن فى الحقيقة صادرا على وجه التشريع ، وقد كثر ذلك فى الأفعال الصادرة عنه ﷺ بصفته البشرية أو بصفة العادة والتجارب » (٣٥) مكرر

---

(٣٤) راجع الرسالة القيمة للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى عن « تعليل الأحكام - عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها فى عصور الاجتهاد والتقليد » (طبعت بمطبعة الأزهر عام ١٩٤٩) ص ٢٢ .

(٣٥) ويضيف الامام الآمدى إلى ماتقدم : « فليس حمل فعله (أى فعل الرسول أو قوله) على النادر من أفعاله أولى من حمله على الغالب منها » .

يلاحظ أنه يقصد « بالمندوب » لدى العلماء : الفعل الذى يحمد فاعله ولا يذم تاركه ، كما أنه يسمى مستحبا أو مستحسنا ، وهو زائد على الفرض والواجب ، ويزيد به الثواب ، مثل التصدق على الفقراء (زيادة عن الزكاة المفروضه على كل مسلم) .

(٣٥ مكرر) الأسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ص ٤٢٩ =

ولنذكر مثالاشهيراً لاحد أقوال الرسول والتي لاتعد تشريعا واجب الاتباع . يروى عن الرسول أنه مر بقوم بالمدينة يأبرون النخل (أى يلقحونه) فقال لهم: « لو لم تفعلوا لصلح » فتركوه فلم يثمر النخل إلاشيصا (أى تمراً يابساً رديئا)، ثم مر بهم بعد ذلك فسألهم : « ما لنخلكم » ؟ فلما علم منهم ما كان من أمر ثمره قال لهم: « أنتم أعلم بأمور دنياكم »(٣٦) فالرسول لم يبعث ليعلم الناس الزراعة أو غيرها من الأمور التى تكتسب بالخبرة والتجربة . ولقد يختلط الأمر على البعض أحيانا بين مايعد من السنة تشريعا وما لم يكن منها صادرا كتشريع .

ثالثا ــ ليس كل تشريع صادر من السنة يعد تشريعا عاما

ومن دلائل مرونة السنة فانه فضلا عن مراعاتها « المصلحة » (بالمعنى الذى سبق شرحه) فإنه يفوت الكثيرين أن ليس كل تشريع صدر عن السنة يعد تشريعا عاما (أو من « الشرائع الكلية » على حد تعبير الأمام ابن القيم) . فماذا يقصد « بالتشريع العام » ؟

تعريف . يقصد « **بالتشريع العام** » لدى فقهاء الشريعة أن يكون التشريع أبديا ، أى أن يكون ذا حجية ملزمة شرعا لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان ، أو « إلى يوم القيامة » على حد تعبير فقهاء الشريعة .

التشريع الوقتى (او الزمنى) ــ وقد لاتكون السنة أحيانا تشريعا عاما ، إنما تكون تشريعا وقتيا (أو زمنيا) ، أى أن يكون تشريعا ينتهى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه .

ومن الأمثلة التى تذكر لذلك قول الرسول : « خالفوا المشركين : وفروا اللحى واحفوا الشوارب» . ويقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف تعليقا على هذا

= **ملحوظة** . لاريب أن الأستاذ الأكبر يقصد أن يقول : « بحكم العادة وكثرة التجارب » لا « بصفة العادة والتجارب » .

(٣٦) ورد هذا الحديث فى صحيح مسلم ـ بشرح النووى (الطبعه الحديثة) جـ ٥ ص ١١٦ .

الحديث : « فى نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع ، والقصد إلى مخالفتهم فيه، وأزياء الناس لا استقرار لها، أى أن المشركين كانوا فى وقت الرسول - بالعكس - يحلقون اللحى ويوفرون (أى يطيلون) الشوارب ، فأراد الرسول أن يميز أولئك من هؤلاء ، لدى مجرد نظرة إلى مظهرهم (٣٧)

صعوبة التفرقة بين ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما :

لقد كان يختلط الأمر أحيانا على الصحابة أنفسهم بصدد هذه التفرقة ، إذ كان يحدث أحيانا أن تعتقد أن أمرا أمر به الرسول أو نهيا نهى عنه ذو صبغة أبدية ، فى حين أن الرسول لم يكن يقصد إلا أن يكون ذا صيغة وقتية ، ينتهى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه (أى إلى اصدار ذلك التشريع الوقتى) (٣٨) . والواقع أن عدم وجود حد

---

(٣٧) راجع « الاسلام عقيدة وشريعة » للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت (طبعة ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م) ص ٤٢٨ - وراجع « مصادر التشريع الاسلامى مرنة » (المرجع السابق ذكره) للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٥٩

(٣٨) راجع « تعليل الأحكام » (المرجع السابق ذكره) للاستاذ الشيخ شلبى ص ٢٨ حيث يقول ما نصه : « قد يأمر رسول الله ﷺ بالشيء أو ينهى عنه فى حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم (أى تشريع) مؤبد فيسألون رسول الله التخفيف لما يلحقهم من الحرج (أى من المشقة الشديدة غير العادية) ، فيبين الرسول لهم أن ذلك الأمر أو النهى لم يكن مؤبدا ، بل جاء لعلة خاصة . من ذلك ماروراه أصحاب السنن عن عائشة رضى الله عنها قالت دَفّ الناس (أى أقبلوا) من أهل البادية فحضرت عيد الأضحى ، فقال رسول الله « إدخروا للثلاث ، وتصدقوا بما بقى » ، قالت (عائشة) : فلما كان بعد ذلك قلت يارسول الله : قد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويجملون منها الودك (أى يذيبون الشحم ويستخرجون منه الودك وهو الشحم المذاب) ويتخذون منه الأسقيه (جمع سقاء وهوظرف الماء مثل الكوبه) ، قال رسول الله : وماذاك ؟=

فاصل دقيق بين مايعد تشريعا عاما (أى أبديا) وما يعد تشريعا وقتيا (أو زمنيا) كان أحد الأسباب التى أدت إلى الخلاف بين الفقهاء. (٣٩) لذلك وجدناهم يضعون بعض المقاييس للتفرقة بين هذين النوعين.

(أ) - **مايعد من السنة تشريعا عاما** : يشمل ماصدر من أقوال الرسول وأفعاله **بصفته رسولا وكان مقصودا به التشريع** فيما تدل على ذلك الدلائل والقرائن، مثل تحليل شيء أو تحريمه، والأمر بفعل شيء أو النهى عنه، وكأن يبين مجملا فى القرآن، أو كبيان العبادات، وكذلك القواعد العامة (الكلية) مثل قاعدة «لاضرر ولا ضرار»، أو «لاضرر فى الاسلام».

(ب) أما ما يعد من السنة «**تشريعيا وقتيا او زمنيا**» **فيشمل ما يلى** :

اولا - ماصدر عن الرسول باعتبار ماله من **الامامه والرياسة العامة** لجماعة المسلمين، أى ماصدر عنه باعتباره رئيسا للدولة الاسلامية (بصفته السياسية)،(٤٠) وذلك لأنه «إنما بنى (كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت) على المصلحة القائمة فى عصره» مثل عقد المعاهدات، وتدبير الشئون المالية للدولة، وكيفية

= قالوا : نهيتَ عن إمساك لحوم الأضاحى بعد ثلاث، فقال الرسول «إنما كنت نهيتكم للدافة التى دفت (أى للجماعة من الناس التى أقبلت) فكلوا وتصدقوا وتزودوا».

ملحوظة - نوجه الأنظار إلى أن العبارات التى وضعت بين قوسين لم تكن من كلام الرسول أو السيدة عائشة. إنما ذكرناها إيضاحا لبعض الكلمات. وقد نقلنا ذلك الإيضاح من هوامش كتاب (أو رسالة) «تعليل الأحكام».

(٣٩) رسالة «تعليل الأحكام» (المرجع السابق) ص ٣١٩.

(٤٠) مما تجدر ملاحظته أن علماء المسلمين لم يكونوا يسمون الرئاسة السياسية للرسول (أى رئاسة الدولة الإسلامية) «ملكا»، إنما كانوا يسمونها «إمامة».

راجع فى ذلك للعالم الجليل الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين كتابه : «نقض كتاب الأسلام وأصول الحكم» (طبعة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م) ص ١٣٨

توزيع غنائم الحرب (٤١) ، والجزئيات المتعلقة بمزاولة (أى بتطبيق) مبدأ الشورى ، وبوجه عام السنة الخاصة بالشئون الدستورية (أى بشئون الحكم) . ويلاحظ أننا إنما نعنى هنا الجزئيات والتفصيلات والأساليب، لا المبادىء أو القواعد العامة (الكلية)، فهذه تعد - كما قدمنا - تشريعا عاما .

ثانيا - ماصدر من الرسول بصفته **قاضيا** ، لأن ما يصدر منه بهذه الصفة إنما يعد إلزاما منه « بحسب ما انتج من الأسباب والحجاج ، ولذلك قال عليه السلام : « إنكم تختصمون الىّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من الآخر » (٤٢) .

ثالثا - الأحوال التى دلت فيها القرينة القاطعة - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - على أنه « تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع » . ونذكر مثالا لهذه الحالة الحديث الذى سبقت الاشارة اليه : « وفروا اللحى وأحفوا الشوارب » . (٤٣)

ومن الأمور البينة بل البدهية أن التشريع الدستورى (أى التشريع ببيان نظام الحكم وتفصيلاته وجزئياته ، كبيان طريقة الشورى والشروط الواجب

---

(٤١) الأسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ص ٤٣٢ وراجع « أصول الفقه وتاريخ التشريع الأسلامى » للاستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٤٤ - وراجع « وسطية الأسلام » للاستاذ الشيخ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الأسبق بالجامعة الأزهرية) ص ٧٢

(٤٢) الأسلام عقيدة وشريعه ص ٤٢٠ - وراجع بحثا بعنوان : « الفقه الاسلامى بين المثالية والواقعية » للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى ، منشور بمجلة « الحقوق » (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بالاسكندرية) العدد الأول والثانى من السنة التاسعة (١٩٥٩ - ١٩٦٠) ص ١٣٠ حيث يستند كمرجع إلى كتاب للامام القرافى المالكى بعنوان : «الأحكام فى الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى » ص ٢٣ وما بعدها .

(٤٣) راجع المثال الذى ذكرناه بصدد الكلام عن « التشريع الوقتى (أو الزمنى) والهامش ٣٧ الذى يتبعه وراجع كذلك الهامش ٣٨.

توفرها فى أهل الشورى ، وهم من يعرفون فى هذا العصر بأعضاء الهيئة النيابية أو البرلمان ومدى اختصاصاتهم أو سلطتهم وبيان مدى سلطة رئيس الدولة وكيفية اختياره الخ).

كل ذلك هو من هذا الطراز، أى أنه « تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع ، ولذلك نجده فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، اللهم إلا إذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الهمجية (التى يطلق عليها العشائر التوتميه) والتى لاتزال تعيش فى العصر الحاضر فى أواسط استراليا فى عزلة عن العالم .

ولقد يحدث أحيانا - كما قدمنا - خلاف بين العلماء : هل ماصدر عن الرسول يعد تشريعا عاما أم تشريعا وقتيا (٤٤)

اهمية التفرقه بين مايعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا

أن لهذه التفرقة بين هذين النوعين من السنة أهمية بالغة ، وتتبين هذه الأهمية فى أمرين :

---

(٤٤) راجع ما ذكره الأمام القرافى المالكى فى كتابه : « الفروق فى الفرق، السادس والثلاثين ج١ ص٢٤٩ ، ٢٥٠ من « أن من تصرفات الرسول ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا ، ومنها مايجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة ، ومنها مايختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا ، كقول الرسول : « من أحيا أرضا ميتة فهى له » فقد اختلف العلماء فى هذا القول هل تصرف بالفتوى ، وهو مذهب مالك والشافعى ، أم تصرف بالامامة ، وهو مذهب أبى حنيفة » .

ومما يجدر بنا هنا أن نوجه الانظار إليه أن ما يصدر من الرسول على سبيل التبليغ أو الفتوى يعد تشريعا عاما ، بخلاف مايصدر منه « بالإمامه » ، أى بصفته السياسية (باعتباره رئيس دولة) فهو - كما قدمنا وبينا - تشريع مؤقت (زمنى) .

الامر الاول ـ اننا حين نريد فى هذا العصر وضع تشريع مستمد من أحكام الشريعة الاسلامية ، سواء كان ذلك التشريع تشريعا دستوريا ، أو كان تشريعا عاديا (أى قانونا) ، فأننا لا نلزم شرعا بأن نأخذ من سنة الأحكام الا مايعد منها تشريعا عاما . ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن السنة فى الشئون الدستورية (أى المتعلقة بنظام الحكم) لاتعد تشريعا عامافى الجزئيات(مثلاكطريقةالشورى، والأحوال التى كان يرجع فيها الرسول إلى الشورى ، والشروط التى كان يتطلب توفرها فيمن يستشيرهم الخ).

لذلك كان بعيداعن الصواب مايذكره الكثيرون من أولئك الذين ينادون ـ من العلماء أو غيرهم من قادة الفكر السياسى الأسلامى بوضع دستور إسلامى من أن مصادر هذا الدستور هى أولا القرآن والسنة ، وذلك دون إشارة إلى هذه التفرقة الهامة بين مايعد ومالايعد من السنة تشريعا عاما ، ودون أن يقرروا بصورة بينة ـ أن ما يعد ملزمالنا شرعا فى هذا العصر هو ما يعد من السنة تشريعا عاما (٤٥)

ويترتب علىماتقدم أن العالم الباكستانى أبا لأعلى المودودى قد جانبه التوفيق حين ذكر أنه « لاينتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أو لأى منصب من مناصب المسئولية من يرشح نفسه لذلك أو يسعى إليه ، فإن النبى ﷺ قال : « إنا والله لانولى هذا العمل أحدا سأله أو حرص عليه (٤٦) » . وبناء على ذلك

(٤٥) راجع مثلا العالم الباكستانى أبى الأعلى المودودى بحثه : « تدوين الدستور الاسلامى » منشور فى مجموعة بحوثه بعنوان « نظرية الأسلام وهديه » (نشرتها دار الفكر ببيروت (طبعة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.) وماكتبه ، فيه تحت عنوان : « مصادر الدستور الأسلامى » ص ٢٣٨.

(٤٦) « نظرية الأسلام السياسية » بحث منشور فى مؤلف « نظرية الاسلام وهديه » (المرجع السابق ذكره) هامش صفحتى ٢٩٠ ، ٢٩١
ولقد ورد فى الصحيحين (البخارى ومسلم) عن الرسول : «أن قوما دخلوا ＝

يرى بعض العلماء أن المبدأ المقرر فى الاسلام أن « طالب الولاية لايولى » وحكمة هذا المبدأ - فيما يرى بعض علماء المسلمين - « أن طلاب الولايات لاسيما أعلاها وهى الامامة (الخلافة أو رئاسة الدولة) ، والحريصون عليها هم محبو السلطة للعظمة والتمتع والتحكم فى الناس ، وقد ظهر أنهم هم الذين أفسدوا أمر الأمة الأسلامية وأولهم من الجماعات بنو أمية (٤٧)

تعليق - هذا المبدأ هو لاريب مبدأ جميل بل عظيم ، ولكن إذا كان هذا المبدأ مما يمكن بل ويسهل تطبيقه فى عصر الرسول - فيما يتعلق مثلا بعضوية مجلس الشورى (أى المجلس النيابى) - فهل من المقبول أو المعقول أن نقول أنه يستطاع تطبيقه فى العصر الحديث ؟ وإذا سلمنا جدلا بامكان تطبيقه فهل يمكن الإدعاء بأنه يكفل حسن أختيار أعضاء ذلك المجلس وحسن سير أداة الحكم ؟ —

= فسألوه ولاية ، فقال : « إنا لانولى أمرنا هذا من طلبه » .

كان ذلك نقلا عن كتاب « السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية » للامام ابن تيمية (الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ . - ١٩٥٥ م .) ص ٨

(٤٧) راجع « الخلافة أو الامامة العظمى » للسيد محمد رشيد رضا (طبعة ١٣٤١ هـ . - ١٩٢٢ م .) ص ٣٥

على أن للامام أبن حزم رأيا يخالف هذا الرأى إذ أنه يرى أن أفضل الطرق لاختيار الأمام (الخليفه) هو أن يعهد الأمام قبل وفاته إلى من يختاره إماما وإذا مات الامام (كما يقول أبن حزم) دون اختيار من يخلفه ، فإن الأفضل أن يبادر رجل مستحق للامامه فيدعو إلى نفسه ولامنازع له . وقد أشار ابن حزم (فى الكلام عن « الإمامه والمفاضلة » فى الجزء الرابع من كتاب « الفصل فى الملل والنحل» (طبعة ١٣٢٠ هـ . ص ١٦٧ ومابعدها) إلى مايتوقع فى طريقة الأنتخاب من الفتن ثم إلى تعذرالانتخاب- بعد اتساع رقعة العالم الاسلامى -إلى درجة الحرج .

راجع فيما تقدم مؤلف الاستاذ الكبير الشيخ محمد أبى زهرة عن «ابن حزم» ص ٢٤٤ ، و « نحو الدستور الاسلامى » لأبى الأعلى المودودى ص ١٠٨

إننا إذا عرفنا أن هذا المبدأ (أو هذا الحديث) الخاص بإحدى الجزئيات لا يعد تشريعا عاما (ملزما لنا فى هذا العصر) طبقا للقواعد التى أسلفنا بيانها فإن فى ذلك ما يكفينا مؤونة البحث عن جواب لهذه الأسئلة .

ويبدو لنا ـ فى عصرنا هذا من أجل أبداء الرأى ـ أنه تجب التفرقة بين نوعين من الولاية لأمثال تلك المناصب الكبرى أو المهام ذات السلطان الكبير :

(أ) تلك التى يتولى رجال الحكم (رئيس دولة، أو رئيس وزراء مثلا) اختيار المرشحين كما هو الشأن فى اختيار الوزراء أو المحافظين (أو السفراء من خارج رجال السلك الدبلوماسى)

(ب) وتلك التى يتولى الشعب اختيار (أى انتخاب) المرشحين ، كما هو الشأن فى انتخاب أعضاء المجلس النيابى (أو « مجلس الشورى » على حد تعبير علماء الشريعة) أو فى حالة انتخاب رئيس الجمهورية .

فانه إذا جاز أن يعد طلب الولايه ـ فى النوع الأول ـ يعد من الأمور التى لاتتفق مع الكرامة بحيث يعد السعى فى طلبها (من رجال الحكم) دليلا على عدم الأهلية لها ، فإن هذا ليس شأن من يرشح نفسه للحصول على ولاية من النوع الثانى ، فليس فى التقدم إلى الشعب بالترشيح للحصول على أصوات وثقة الناخبين ما يتعارض مع الكرامة .

على أن هذا الرأى الذى نبديه إنما يتعلق «بالملاءمة» لا «بالشرعية» ، فلا يجوز إبداء الرأى ـ كما قدمنا ـ فى أمثال هذه الجزئيات ـ فى الميدان الدستورى أو السياسى ـ وتقديمه كأحد المبادىء ذات الصبغة الجامدة ، باسم الاسلام (اللهم إلا فى حالة ورود نص صريح قطعى ، وذلك مع مراعاة ماذكرناه بصدد السنة التى لا تعد تشريعا عاما).

الأمر الثانى : ذكرنا أن لهذه التفرقة بين ما يعد من السنة « تشريعا عاما » ،

وما يعد منها تشريعا وقتيا أهمية بالغة ، وأن هذه الأهمية تتبين فى أمرين . أما وقد تكلمنا عن الأمر الأول فإننا ننتقل إلى الأمر الثانى :

وهو يتلخص فيما ذكره العالم الجليل الشيخ خلاف من أنه «يتجلى أن النصوص التشريعية فى السنة **ليست عقبة فى سبيل التطور التشريعى** ، لأنه إذا ما قام الدليل على أن ماشرع هو لمصلحة خاصة زمنيه (وقتية) دار الحكم مع هذه المصلحة وجودا وعدما »(٤٨).

لذلك كان إغفال هذه التفرقة مدعاة إلى الجمود فى التشريع ، والجمود - فيما أعتقد - هو أكبر معول يهدم أية شريعة من الشرائع ، وأى نظام من أنظمة الحكم. ان كل ما فى الوجود يتطور ويتغير حتى الصخور (كما يقول علماء الجيولوجيا)

دفع اعتراض (يستند الى قاعدة : «العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب»).

يعترض البعض على ماذكرناه من عدم حجية السنة - الصادرة فى الشئون الدستورية - فى عصرنا هذا ، وذلك لاعتبارنا اياها (فى المسائل الجزئية) تشريعا زمنيا أو وقتيا ، لاتشريعا عاما أبديا . ويلاحظ أن ذلك الاعتراض - فى حقيقته - إنما هو موجه إلى مبدأ التفرقة بوجه عام بين ما يعد وما لايعد من السنة تشريعا عاما . ويقوم هذا الإعتراض على أساس تعارض هذه التفرقة مع تلك القاعدة الشهيرة التى يأخذ بها فقهاء المسلمين من أن « العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب»(٤٩) .

---

(٤٨) راجع للاستاذ الشيخ خلاف بحثه : « مصادر التشريع الأسلامى مرنة » (المرجع السابق) ص ٢٥٤

(٤٩) راجع رسالة الدكتوراه : « الخليفه : توليته وعزله - دراسة فى السياسة الشرعية الاسلامية ومقارنتها بالنظم الدستوريه الغربية » للدكتور صلاح الدين محمد دبوس (قدمت لكلية الحقوق بالاسكندرية عام ١٩٧٢) حيث نجده بصفحتى ٢٧٤ ، ٢٧٥ لا يأخذ بذلك الرأى الذى عرضناه فى كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الأسلام » (الطبعة الأولى لعام ١٩٦٦) ص ٢٠١ - ٢٠٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، وكان يستند فى اعتراضه أساسا على تلك القاعدة .

السرد

ماذا يقصد بتلك القاعدة ؟ - قبل أن نعرض وجوه الرد على ذلك الاعتراض يجدر بنا أولا أن نبين أنه يقصد بتلك القاعدة أنه «اذا ورد لفظ عام على سبب خاص لم يقصر على السبب ، بل يعمل بعمومه (٥٠) .

أمثلة : ١ - إن أكثر العموميات - كما يقول الإمام الآمدى - وردت على أسباب خاصة ، فآية السرقة نزلت فى سرقة المجن أو رداء صفوان(٥١).

٢ - ومما يذكر عن أبي هريرة - فيما روى أصحاب السنن - أنه قال : سأل رجل رسول الله ﷺ فقال : يارسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله : «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» ، فهنا نرى - كما يقول أحد كبار علماء الشريعة - سؤالا عن التوضؤ بماء البحر الملح مع وجود الماء العذب المحتاج إليه للشرب ، وجوابه عام يشمل حال الحاجة وحال السعة ، ويشمل الوضوء والغسل (الاستحمام) ثم يقول تعليقا على مثال آخر : «إن عدول المجيب عن السبب الخاص المسئول عنه إلى الجواب باللفظ العام دليل على ارادة العموم ، ولأن الحجة تستنبط من اللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ، وووروده على سبب خاص لا يصلح قرينة على قصره على سببه الخاص»(٥٢).

العبرة بالقرائن وبإرادة العموم : يتبين مما قدمنا أن أساس هذه القاعدة أو روحها هو أن استعمال اللفظ العام دليل على «ارادة العموم» ، وأنه «لا يصلح

---

(٥٠) المسودة لآل تيميه - بتحقيق الاستاذ محمد محي الدين عبد الحميد . القاهرة . المدنى - طبعة ١٩٦٤ م . ص ١٣٠

(٥١) «الإحكام فى أصول الأحكام» للامام الآمدى . (طبعة صبيح ١٩٦٨) ص ٨٥ . وبعد أن ذكر بعض أمثلة أخرى أضاف إلى ما تقدم قوله : «والصحابة عموا أحكام هذه الآيات من غير نكير ، فدل هذا على أن السبب غير مسقط للعموم ، ولو كان مسقطا للعموم لـكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل ، ولم يقل أحد بذلك»

قرينة على قصره على سببه الخاص » . ذلك هو الأصل . فتفسير هذه القاعدة يجب أن يكون إذا استنادا على ذلك الأساس ، وأن يجرى على هدى ضوء الشعلة المستمدة من تلك الروح « بحيث إذا تبين – فيما تدل عليه أحيانا بعض القرائن – أن استعمال اللفظ العام لاتقصد به « إرادة العموم » ، إنما يقصد به « قصره على سببه الخاص » أى على حالة معينة ، أو بيئة معينة ، أو ظرف أو زمن خاص ، فإنه يجب الأخذ بذلك القصر على السبب الخاص ، أى أنه يجب عدم تعميم الحكم الذى جاء به اللفظ العام . وهذا هو ما يتبين بجلاء فى حالة السنة التى تعد تشريعا زمنيا أو وقتيا . فرغم أن اللفظ المستعمل جاء بصيغة العموم إلا أنه لايقصد به – فيما تدل القرائن – سوى حالة معينة ، أو زمن معين ، كما هو شأن السنة التى تصدر من الرسول بصفته إماما (أى بصفته السياسية، كرئيس دولة) فيما ذكر بعض الأئمة والعلماء الذين أشرنا إليهم ، وفيما سنبين تفصيلا بصدد ما سنذكر من الأمثلة (٥٣).

---

(٥٢) صفوة الكلام فى أصول الأحكام – للأستاذ الشيخ مصطفى خفاجى (استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) طبع بالاسكندرية عام ١٩٤٧ ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٥٣) راجع : « اصول الفقه » للاستاذ الشيخ بدران أبو العنين بدران (استاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بالاسكندرية) طبعة ١٩٦٩ ص ١٣٧ حيث ورد مانصه : « أجمع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ القرآن والسنة على عمومها حتى يقوم دليل على تخصيصها » – راجع أصول الفقه للاستاذ الشيخ بدران أبو العنين ص ١٣٧

مدلول «التخصيص» – يلاحظ أنه يقصد « بالتخصيص » لدى علماء الشريعة «صرف اللفظ العام عن عمومه، وإخراج بعض ماكان داخلا فى العموم ،وقصره على بعض أفراده ، بحيث لايتعلق الحكم الذى تضمنه النص العام الا بما بقى من أفراده بعد تخصيصه » .

راجع : «سلم الوصول لعلم الأصول » للاستاذ الشيخ عمر عبد الله (أستاذ =

وقبل أن نعرض بعضا من هذه الأمثلة يجدر بنا أولا أن نشير إلى مسألة هامة وهى :

ان دلالة اللفظ العام على العموم ظنيه - الواقع أن ثمة خلافا بين علماء الفقه الاسلامى بهذا الصدد ، على أن الراجح لديهم ولدى جمهور الأصوليين أن دلالة العام على العموم ظنيه وليست قطعيه (أى يقينيه) .

وهذا هو ما يراه الشافعيه والحنابلة وأكثر المالكيه ، وحجة هذا الرأى كثرة تخصيص العام ، وبعبارة أخرى إن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم فى القرآن أو السنة لم يكن يراد بها - فى الكثير من الحالات - أن تكون عامة ، إذ كانت تستثنى عادة من أحكامها كثير من الحالات (وذلك هو ما يطلق عليه « التخصيص ») - كما سنبين فيما سوف نذكر من الأمثلة ، حتى أنه يروى عن الامام الشافعى قوله : « ما من عام إلا وخصص » ، « وهذا يفيد - كما يقول العالم الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة - « أن العام - فى دلالته على العموم - ظنيه »(٥٤).

امثلة - هناك غير قليل من الحالات وردت فيها النصوص (لاسيما فى السنة) بألفاظ عامة ، ومع ذلك فقد دخلها التخصيص ، أو فسرت على ضوء بعض القرائن أن الامر أو النهى الذى جاء به النص لم يكن عاما ، إنما كان تشريعا وقتيا لزمن معين ، أو أن يقتصر تطبيقه على حالة أو بعض حالات معينة ، لا ليكون تشريعا عاما أبديا يطبق فى جميع الأزمنة والأمكنة .

وحسبنا هنا - بيانا لما قدمنا - أن نشير إلى الأمثلة الآتية :

= ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) طبعة ١٩٥٩ ص ١٩١

فما يسمونه « التخصيص » ماهو فى الواقع إلا استثناء حالة أو بعض حالات معينة من نص عام .

(٥٤) « الامام الصادق - حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » للأستاذ الشيخ أبو زهره - طبع بالقاهرة - دار الفكر العربى . ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

١ ـ الحديث : « لا يجلد فوق عشر جلدات إلا فى حد من حدود الله » ـ فاللفظ هنا عام ، ومع ذلك فقد روى عن عمر أنه جلد (١٠٠) مائة سوطا من زور خاتم بيت المال ـ وقد فسر أصحاب مالك الحديث بأنه خاص بزمن الرسول.

٢ ـ الحديث « لا يحتكر الا خاطىء » . اللفظ هنا عام ، ومع ذلك فإنه لا يفسر على أن كل احتكار محرم ، فالمتفق عليه بين العلماء أنه لا يمنع من احتكار لا يضر بالناس(٥٥).

٣ ـ الحديث : « خالفوا المشركين : وفروا اللحى وأحفوا الشوارب » ورد بألفاظ عامة ، ومع ذلك فإن « فى نفس صيغة النص ـ على حد تعبير الأستاذ الكبير الشيخ خلاف ـ ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع ، والقصد إلى مخالفتهم فيه ، وأزياء الناس لا إستقرار لها (٥٦) .

٤ ـ أباح الرسول للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة ، فقد قال : « لا تمنعوا اماء الله مساجد الله ، ولكن لا يخرجن تفلات » (أى غير متطيبات ، أو متزينات زينة تؤدى إلى الفساد) . ورغم أن اللفظ عام فقد حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن فى عصر النبوة حتى قالت السيدة عائشة (ماروأه أبو داود) : « لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بنى اسرائيل »(٥٧) .

ـ وكذلك الشأن بصدد نصوص **بعض الآيات القرآنية** : (٥٨) .

---

(٥٥) « الحسبة » للامام ابن تيميه (طبعة مطابع شركة الاعلانات الشرقية) ص ٢٠ .

(٥٦) مصادر التشريع الاسلامى مرنة (المرجع السابق) للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٥٩ .

(٥٧) « تعليل الأحكام » للأستاذ الشيخ شلبى (المرجع السابق) ص ٣٨ ، ٣٩ حيث يعلق المؤلف على ذلك بقوله : « فلو استمر الحكم مع تغير الحال لأدى إلى مفسدة عظيمة الخ » .

(٥٨) راجع « الإمام الصادق » للأستاذ الشيخ أبو زهره ص ٣٢٦ حيث =

٥ - فالنصوص القرآنية المتعلقة بجرائم الحدود (السرقة والزنى الخ) وردت بألفاظ عامة ، ومع ذلك فان الحدود لا تقام فى دار الحرب ، لأن هذا قد يؤدى إلى مفسدة - كما يقول الفقهاء - ترجح على المصلحة من إقامة الحد ، إذ يخشى أن من يهدد بتوقيع العقوبة عليه يلحق بالعدو ، وفى ذلك ضرر كبير(٥٩).

٦ - مبدأ « الضرورات تبيح المحظورات » ورد بألفاظ عامة ، وقد استقر هذا المبدأ فى الفقه الاسلامى بناء على الآية الكريمة : «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ، ومع ذلك فمن الامور المتفق عليها لدى رجال الفقه أن الضرورة لا تبيح القتل أو قطع عضو ، ولا الكفر(٦٠) .

الخلاصة - خلاصة ما تقدم ان الاستناد إلى قاعدة « العبرة بعموم اللفظ » لمعارضة مبدأ « التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا » هو استناد على غير سناد ، واعتماد على غير عماد

خاتمة : خطورة قاعدة « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » - نرى فى

= ورد ما نصه : جاء ذكر العام والخاص فى عبارات منسوبة للإمام الصادق ، فقد جاء فى الصافى (يقصد كتاب : « الصافى فى التفسير الوافى ») عنه أنه أخذ على بعض الذين يحاولون استخراج الاحكام من القرآن أنهم لا يعرفون فرقا بين العام والخاص ، فقال : « انهم احتجوا بالخاص وهم يقصدون أنه العام » ويلاحظ أن الإمام الصادق يشترط فيمن يتصدى لفهم القرآن أن يكون عالما بأمور ثلاثة أحدها : « أنه يجب أن يعرف العام والخاص ... الخ ».

راجع « الامام الصادق » ص ٣٠٣ .

(٥٩) « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » (رسالة دكتوراه) للدكتور حسين حامد حسان (الأستاذ مساعد للشريعة بكلية حقوق القاهرة) طبعة ١٩٧١ ص ٢١٧

(٦٠) « نظرية الضرورة الشرعية - مقارنة مع القانون الوضعى » (رسالة دكتوراه) للدكتور وهبة الزحيلى (استاذ الشريعة بجامعة دمشق) طبعة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩ م - ص

مقام الختام لهذه النبذة أن نوجه الأنظار إلى أن هذه القاعدة إذا أخذت وطبقت بصورة مطلقة ، أى دون أن تؤخذ بعين الاعتبار التحفظات والاعتبارات التى بيناها - ولانقول بنيناها - فإن تلك القاعدة تصبح عاملا من أهم عوامل الجمود فى الفقة الاسلامى ، بحيث تصبح - فيما نعتقد - خطرا على الشريعة الأسلامية لايقل فى خطورته عن قفل باب الأجتهاد ، (وعن إهمال التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا) . لذلك فقد كان علينا أن نولى تلك القاعدة من العناية فى البحث ماأولينا .

اغفال علماء الشريعة فى هذا العصر العناية بتلك التفرقة (التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد منها تشريعا وقتيا) .

كان من بواعث شديد الأسف لدينا مالاحظناه من أن علماء الشريعة فى هذا العصر - اللهم إلا إذا استثنينا منهم العدد القليل بل الضئيل - قد أغفلوا العناية بهذه التفرقة رغم مالها من أهمية بالغة ، فهى - فيما نعتقد - إلى جانب فتح باب الاجتهاد تعدان الدعامتين الأساسيتين من الدعائم التى يقوم عليها بناء النهوض بالفقه الأسلامى ، وقابليته للتطور ، ومسايرته لمصالح الناس ، وملاءمته لمختلف ظروف الزمان والمكان ، فى غير تعارض مع أصول الشريعة الأسلامية .

ثم أن ذلك العدد القليل بل الضئيل من علماء الشريعة الذين عنوا بتلك التفرقه لم يعالج موضوعها بين موضوعات الدراسة فى معاهد العلم ، إنما عالجه فى بحوث خاصة . (٦١)

ولقد وجدنا عالما جليلا من علماء الأزهر المعاصرين ينعى على علماء الفقه الاسلامى فى الأزمنة الأخيرة ، عدم عنايتهم - حسب تعبيره - بالتحرى عن ظروف كثير من أوامره ﷺ وارشاداته ، هل المراد منها أن تكون تشريعا

---

(٦١) اللهم إلا إذا استثنينا الأستاذ الشيخ خلاف إذ أنه عالج هذا الموضوع فى مؤلفه «اصول الفقه وتاريخ التشريع الأسلامى» وكذلك الأستاذ العميد الشيخ عبد الباسط بدر المتولى، فقد عالجه فى محاضراته التى ألقاها على طلبة قسم الدكتوراه بكلية حقوق الاسكندرية عام ١٩٦٧

عاماداثما ، أو خاصا ببعض الناس دون بعض، أو ببعض الظروف دون بعض(٦٢)

اعتبار التشريع « زمنيا » (أو وقتيا) لايعد ابطالا أو الغاء له .

يجدر بنا قبل أن نختتم الكلام فى هذا المقام أن نوجه الأنظار إلى ماسبق لنا ذكره من أن ماشرع لمصلحة خاصة زمنية (وقتيه) دار الحكم - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - مع هذه المصلحة وجودا وعدما ، وعلى حد تعبيره «إذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع فهو تشريع زمنى يطبق فى مثل بيئته » - ينبنى على ذلك - فيما يتعلق بسهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات، أنه قدألغى لأن الخليفة عمربن الخطاب قد أمتنع عن اعطائهم من الصدقات وأن الصحابة قد أجمعوا على الأخذ بما جرى عليه عمر بشأنهم (٦٣) بل أن أمر ذلك السهم - كما يقول الاستاذ الأكبر الشيخ تاج - « يدور مع ذلك السبب وجودا وعدما ، حتى إذا تجددت للمسلمين حاجة إلى التأليف (أى تأليف قلوبهم واستمالتهم) كما كانت الحاجه إلى ذلك أول الأمر (أى فى صدر الاسلام) صح للإمام (أى الخليفة أو رئيس الدولة) أن يصرف (من الصدقات) على حسب مايرى من المصلحة » . (٦٤)

٣ - الاجماع

بينا فيما تقدم كيف أن نصوص الأحكام الشرعية (أو « النصوص القانونية أو التشريعية » كما يسميها رجال القانون) - سواء كانت واردة فى القرآن أوالسنة

---

(٦٢) راجع بحثا قيما للاستاذ العميد الشيخ عبد الجليل عيسى بعنوان : « ما لايجوز الخلاف فيه بين المسلمين » الفصل السابع - منشور بمجلة منبر الاسلام عدد رجب ١٣٨٤ هـ - نوفمبر ١٩٦٤ ص ٣٩

(٦٣) سيأتى الكلام تفصيلا عن « المؤلفة قلوبهم » بصدد كلامنا عما « سار عليه الصحابة والخلفاء الراشدون .

(٦٤) « السياسة الشرعية والفقه الإسلامى » للاستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ . ١٩٥٣ م . ص ١٦

(اللذين يعتبران أهم مصادر الأحكام الشرعية) تتسم بالمرونة ولا تعد عقبة فى سبيل التطور ، لا سيما فى الشئون الدستورية وكذلك شأن المصدر الثالث من المصادر العامة للأحكام الشرعية وهو الاجماع . فالاجماع (المنعقد فى أحـــد العصور السالفة) - فى ميدان الأحكام الدستورية (وهى التى تهمنا هنا من الأحكام الشرعية) شأنه شأن السنة لا يجوز فيما نعتقد أن يعد تشريعا عاما أى ذا حجية ملزمة لنا فى هذا العصر ، فهو لا يعد إذاً (كما هو شأن السنة فيما يذكر الأستاذ الشيخ خلاف - كما قدمنا) عقبة فى سبيل التطور ومسايرة الشريعة لمصالح الناس وملاءمتها لحاجياتهم .

أما القول بأن الاجماع - المنعقد فى الشئون الدستورية (فى الجزئيات) - لايعد تشريعا عاما ، فبيانا لذلك ندلى بما يلى :

اولا : أن الصحابة - كما ذكر الإمام ابن حزم - قد أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق إنعقاد البيعة ، أولها أن يعهد الخليفة لمن يليه (كما حدث فى اختيار أبى بكر لعمر) ، والثانية أن يعهد الخليفة لأحد الأشخاص باختيار الخليفة (كما حدث بشأن اختيار عثمان خليفة) ، والثالثة أن يدعو أحد من توافرت فيه شروط الإمامة لنفسه ويطيعه الناس ، كما حدث فى تولية على للخلافة (٦٥) .

على أننا لا ندرى لماذا لم يشر الإمام ابن حزم كذلك إلى أن بيعة أبى بكر

---

(٦٥) « ابن حزم » للأستاذ الشيخ أبو زهرة (طبعة ١٩٥٤) ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

ويلاحظ أن المؤرخ الكبير ابن الأثير ذكر فى كتابه « الكامل » (جـ٣ ص ٨٠) عن بيعة على أن الصحابة هم الذين ذهبوا إلى على يعرضون عليه أن يبايعوه ، وأنه كان فى البداية رافضا فلما صمموا قال : « إذن فى المسجد » ، فاجتمع الناس فبايعوه » .

وراجع فى خلافة عثمان : « الطبقات الكبرى » لابن سعد (طبعة بيروت ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧م . جـ ٣ ص ٦١ .

قد تمت بطريقة مغايرة لهذه الطرق الثلاث(٦٦) .

ومما تقدم يتبين أن الصحابة لم يلتزموا فى ذلك الشأن من الشئون الدستورية - باجماع سابق . ويجب ألا يفوتنا أن الإجماع إنما كان **اجماع الحاضرين** من الصحابة المجتهدين **المقيمين فى المدينة** .

ثانيـا : إذا كانت السنة فى الشئون الدستورية (فى الجزئيات) (٦٧) - لا تعد (كما قدمنا وبينا) تشريعا عاما فمن باب أولى لا يصح أن يعد الاجماع (الصادر فى عصر سابق) تشريعا عاما (أى ملزما لنا فى هذا العصر) ، فالاجماع - كما هو معلوم - إنما يلى السنة فى المرتبة بين مصادر الشريعة الإسلامية وبذلك فهو لا يمكن أن يعد أقوى حجية من السنة .

ثالثـا : أن القرارات التى صدرت بالاجماع فى العصور الماضية إنما صدرت - كما هو معلوم - باتفاق المجتهدين الذين تشترط فيهم شروط خاصـــة من ناحية علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، وهذه الشروط إنما تؤهلهم فحسب - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت - إلى أن يكونوا « أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية »(٦٨) ، فلا اختصاص لهم إذاً فى وضع تشريعات دستورية (أى متعلقة بنظام الحكم فى الدولة) لا سيما إذا رؤى أو ادعى أنها كذلك لزمان ومكان غير زمانهم ومكانهم . ونجد للاستاذ الشيخ خلاف رأيا يماثل هذا الرأى (٦٩) .

مما تقدم يتبين فى النهاية صحة ماقررناه فى البداية من أن الاجماع - شأنه شأن

---

(٦٦) راجع « الطبقات الكبرى » لابن سعد ص ٣٧٣ .

(٦٧) نقول « فى الجزئيات » لأن السنة إذا جاءت بمبدأ عام تعد - كما قدمنا - تشريعا عاما .

(٦٨) الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ص ٣٧٣ .

(٦٩) راجع « الشريعة الإسلامية مرنة » للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٦٣ حيث يرى أنه يجب أن يكون إلى جانب الخليفة أو الحاكم « جماعة تشريعية أعضاؤها من يوثق بعلمهم بالدين **وبصرهم بشئون الحياة** » .

السنة - ليس عقبة فى سبيل التطور ، ثم يجب ألا تفوتنا إستحالة قيام الاجماع فى عصرنا هذا (٧٠) .

٤ - نهج الصحابة (عهد الخلفاء الراشدين)

كان كثير من الصحابة - بعد وفاة الرسول - فى عهد الخلفاء الراشدين - يتحرى فى استنباطه للاحكام الشرعية المصلحة أو العدالة حيث لا يكون هناك نص من كتاب أو سنة ، أى أنهم كانوا - على حد التعبير الذائع فى ذلك العصر - « يستعملون الرأى » .

بل لقد نقل عن الصحابة - كما ذكر الامام الشيخ محمد عبده - «أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة فى شىء يحكمون به وإن خالف السنة ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما فيه المصلحة ، لا بجزئيات الأحكام وفروعها » .

ولقد كانت شخصية عمر بن الخطاب أبرز شخصيات الصحابة فى هذا الباب ، فهو لم يقتصر فحسب على الاجتهاد حيث لا نص من كتاب أو سنة ، وإنما ذهب إلى مدى أبعد من ذلك إذ كان يعمد إلى الاجتهاد ليبحث عن وجه العدالة أو « المصلحة » حتى رغم وجود نص من الكتاب أو السنة ، فكان لذلك لا يفسر النص طبقا لحرفيته ، أى طبقا لظاهره ، وإنما يفسره طبقا لحكمته ، أى طبقا لباطنه ، وهو ما نطلق عليه اليوم « روح التشريع » ، ولو أدى هذا التفسير إلى عدم تطبيق حرفية النص ، كما كان كثيرون من الصحابة يمتنعون عن تطبيق النص أسوة بما كان يفعل الرسول إذا تبين ضرر أو حرج من إعماله أشد من إهماله .

دفع اعتراض : ولا عبرة بما قد يعترض به البعض من أن فى ذلك المنهج من التفسير ما ينطوى على مخالفة لأحكام الشريعـــة بوجه عام ، وبوجه خاص لنصوص القرآن التى يهمل تطبيق بعضها .

---

(٧٠) راجع فى « استحالة قيام الاجماع منذ فتنة عثمان » كتاب « علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٣٠٥ و « المدخل لدراسة الفقه الإسلامى للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (طبعة ١٩٦١ ص ١٩١) .

الرد : ودفعاً لهذا الاعتراض نقول : «أن القرآن ـ كما ذكر الامام الشيخ محمد عبده ـ يجب أن يؤخذ جملة (لا بجزءا) فالقرآن يفسر بعضه بعضا (٧١) ، أى أن التفسير السليم يجب أن يتجه أولا ـ فى تفسير القرآن ـ إلى القرآن ذاته ، وإلى القرآن فى جملته ، بأن ننظر فى جميع ما جاء فى القرآن (ونصوص السنة) بصدد مسألة معينة ، ونعمل على فهم المراد من ذلك كله .

وبيانا لذلك نستطيع أن نذكر الآية الكريمة : « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » فانه لا يجوز فى تفسير هذه الآية أن نقول بأن القرآن يبيح لنا أن نأكل ونشرب أى طعام أو شراب ، وذلك دون أن نأخذ بعين الاعتبار آيات قرآنية أخرى تحرم بعض أنواع من الطعام والشراب .

كما أنه يجب ألا ننسى أن من المبادىء التى جاء بها القرآن الكريم (وسوف نعرض لها تفصيلا) مبدأ « الضرورة » الذى تعبر عنه القاعدة الشرعيـــة : « الضرورات تبيح المحظورات » وقاعدة « الضرر يزال شرعا » كما أن من تلك المبادىء مبدأ منع الضرر ، وهو الذى تعبر عنه القاعدة الشرعية « الضرر يزال شرعا » كما يعبر عنه الحديث المشهور : « لا ضرر فى الإسلام » .

كما أن فى مقدمة المبادىء الشرعية مبدأ «نفى الحرج» أى أن الله قد رفع عنا أن نأتى من الأعمال ما لا طاقة لنا باتيانه . أو ما لا نستطيع أن نأتيه دون أن يحدث

---

(٧١) تفسير المنار للعالم الجليل السيد / محمد رشيد رضا (الطبعة الأولى . ١٣ ص ١٧ - ٢٢ تحت عنوان : « مقدمة التفسير ـ المقتبسة من دروس الأستاذ الإمام محمد عبده » ــ وراجع الجزء الثانى من تفسير المنار (الطبعة الثانية ١٣٥٠ هـ .) حيث وردت خلاصة لدروس الأستاذ الإمام ، وقد ورد به (ص ٢٥٧) قوله : « إن من الآيات القرآنية ما يفيد وجوب أخذ الإسلام بجملته ، بأن ننظر فى جميع ما جاء الشارع به فى كل مسألة من نص قولى وسنة متبعه ، ونفهم المراد من ذلك كله ونعمل به ، لا أن يأخذ كل واحد بكلمة أو سنة ويجعلها حجة على الآخر وإن أدت إلى ترك ما يخالفها من النصوص والسنن وحملها على النسخ أو المسخ بالتأويل أو تحكيم الاحتمال بلا حجة ولا دليل » .

لنا أذى أو ضرر غير عادى . وتعبر عن هذا المبدأ الآيتان : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » ، فهذان النصان (أو هاتان الآيتان) يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الإسلامى - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى - فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدى إلى الوقوع فى الحرج كان واجبا (ألا نطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق ذلك المبدأ العام : مبدأ نفى الحرج ومن قواعد الفقه « المشقة تجلب التيسير ، إذا ضاق الأمر اتسع »(٧٢) .

ثم أن النصوص القرآنية عللت الكثير مما جاءت به من الأحكام الشرعية ، والتعليل إنما ينطوى على بيان ما يترتب على الأخذ بهذه الأحكام من مصالح للناس ، كما أنه ينطوى على مغزى هام : هو أن هذه الأحكام - كما يقول علماء الشريعة - تدور مع تلك المصالح ، فحيثما توجد المصلحة يوجد الحكم الشرعى ، أى أن الحكم متى تغيرت المصلحة (التى شرع الحكم من أجلها) فانه يجب تغيير الحكم (٧٣) .

لذلك وجدنا بعض كبار علماء الشريعة (وفى مقدمتهم الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج) يرون أن النصوص يجب أن تفسر على ضوء حكمتها ، لا طبقا لحرفيتها . ويجدر بنا هنا أن نقرر ونكرر أننا هنا إنما نعالج بحث المواضيع المتصلة « بالمعاملات » لا بالعبادات . (وان كانت بعض هذه المبادىء يطبق أحيانا حتى فى ميدان العبادات كما سنرى) .

أما وقد انتهينا من دفع ذلك الاعتراض فإننا ننتقل إلى ذكر بعض من الأمثلة التى سبقت الاشارة اليها .

---

(٧٢) الاجتهاد فى الاسلام للاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى المراغى ص ٥١ وراجع « المستصفى فى علم الأصول » للامام الغزالى (طبعة ١٩٣٧) جـ ١ ص ١٣٨ حيث يقول : « المشقة سبب الرخص » .

(٧٣) راجع « الفقه الاسلامى بين المثالية والواقعية » للاستاذ الشيخ محمد شلبى .

امثله لما سار عليه الصحابة (والخلفاء الراشدون) .

(ا) - لم تقف الصحابة عند حد عدم تطبيق حد السرقة (أى قطع يد السارق) فى زمن الحرب كما فعل الرسول ، وإنما نجدهم كذلك لم يوقعوا - بطريق القياس - أية عقوبة على شارب الخمر فى زمن الحرب ، وقد كان الذى ارتكب هذا الإثم أحد أمراء الجيش »[٧٤] (أى أحد قواده).

(ب) - **عمر والنص القرآنى الخاص بالمؤلفة قلوبهم** . من الأحكام الشرعية التى وردت فى القرآن اعطاء الزكاة لمن أطلق عليهم « المؤلفة قلوبهم » ، وذلك فى قوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم » . ولقد كان الرسول يمنحهم كذلك من أموال غنائم الحرب ، ولقد جرى أبو بكر على هذه السنة طيلة مدة خلافته .

تعريف - أما أولئك الذين وصفهم القرآن « **بالمؤلفة قلوبهم** » فإن منهم من كان مسلما ضعيف الايمان ، ومنهم من لم يكن قد أسلم بعد . ولكنهم كانوا جميعاً قوما أولى بأس ومكانة بين العرب، فكان الرسول (ومن بعده أبو بكر) « يتألف قلوبهم » (أى يستميليهم إليه) بالهبات والصدقات ، اتقاء لشرهم ، وإبقاءً على ودهم ، ولكن عمـــر لم يجر على تلك السنة التى جرى عليها أبو بكر ومن قبله الرسول تنفيذاً لحكم شرعي جاء به القرآن ، وذلك لأن عمر رأى أن الحكمة التى أدت إلى تقرير ذلك الحكم الشرعى قد زالت ، بعبارة أخرى أنه عمل بروح النص وحكمته ، لا بظاهره وحرفيته . أما عن تلك الحكمة فقد كانت حاجة المسلمين فى ذلك الحين إلى المعضدين والمؤيدين من تلك الطائفة التى تدعى «بالمؤلفة قلوبهم» ، فقد قال عمر عنهم : « إن الله قد أعزّ الاسلام وأغنى عنهم » . ومن ذلك يتبين أن عمر قد فسر النص طبقا لروح التشريع ، نزولا على ماتقضى به المصلحة ، وعلى

---

(٧٤) فجر الاسلام للأستاذ الكبير العميد أحمد أمين (الطبعة السابعة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥) ص ٢٣٧ - و « تعليل الأحكام » (المرجع السابق) للأستاذ الشيخ شلبي ص ٣٦ .

ذلك جرى اجماع الصحابة من بعده(٧٥) .

(ج) - ان عمر نهى عن قطع يد السارق فى عام المجاعة ، مع أن النص القرآنى عام شامل لايفرق بين زمن الرخاء وزمن القحط والمجاعه ، ولكن عمر فهم أن الجزاء الشديد لايبرره إلا أن يكون السارق قد سرق لغير حاجة ، أما إذا حل به العوز والجوع فإن العدالة تقضى بعدم استحقاقه لذلك الجزاء . تغيرت الظروف فرأى عمر أن يتغير الحكم رغم صراحة النص(٧٦).

(د) - ان عمر نهى - فى بعض الظروف - عن زواج المسلم بالكتابيه (المسيحيه أو اليهودية) ، مع أن أحكام الدين تقر مثل هذا الزواج ، ولكنه رأى فى ذلك الزواج ضررا بنساء المسلمين(٧٧) .

٤ — **كبار الأئمة واستنكارهم للجمود والتعصب المذهبى** - من أعجب الظواهر التى يشهدنا عليها تاريخ الفقه الاسلامى أننا نجد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى جمودا من العلماء وتقليدا (أى تعصبا) لمذاهب الأئمة الأربعة الكبار (أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل) من ناحية ، بينما كنا نجد من قبل من جانب أولئك الأئمة الكبار استنكارا لذلك الجمود أى لذلك التقليد لهم والوقوف عند آرائهم أو مذاهبهم . (٧٨)

ولقد كان كل إمام لاينشد الا الحق والصواب ،وكان يتعالى عن نزعة التعصب لرأى ولو كان رأيه ، وكانوا يعترفون بجواز الخطأ عليهم ، وكثيرا ما كنا نجد أحدهم يميل عن رأيه إلى رأى مخالفه إذا تبين له أن الحق والصواب إلى جانب رأى غيره .

---

(٧٥) السياسة الشرعية والفقه الاسلامى للاستاذ الأكبر الشيخ عبدالرحمن تاج ص ١٥ - وتعليل الأحكام (ص ٣٧ ، ٣٨) .

(٧٦) تعليل الأحكام ص ٤٨ ، ٦٣ .

(٧٧) الفقه الاسلامى بين المثالية والواقعية (البحث السابق ذكره) للاستاذ الشيخ شلبى ص ١٦٩ .

(٧٨) راجع « أبو حنيفة » للاستاذ الشيخ أبو زهرة (المرجع السابق) ص٦ حيث يشير إلى أن التعصب المذهبى قد ساد فى القرن الرابع الهجرى .

فكان مما ذكر مثلا عن الامام مالك قوله : « إنما أنا بشر أخطيء وأصيب فاعرضوا قولى على كتاب الله وسنة رسوله »

ولذلك وجدنا الأمام مالك لم يوافق على ما أراده الخليفة العباسى من فرض كتاب « الموطأ (للامام مالك) على مختلف البلدان الأسلامية . (٧٩)

وكان الشافعى يقول : « إذا صح الحديث فاضربوا بقولى عرض الحائط » . وليس أدل على بعد الشافعى عن التعصب لمذهبه من أنه حين انتقل من العراق إلى مصر حيث عاش خمسة أعوام اتخذ مذهبا جديدا يتلاءم مع ظروف البيئة الجديدة، فأصبح يعرف للشافعى مذهبان : قديم وجديد ، فأما القديم فهو ما كتبه وقال به فى العراق ، وأما الجديد فهو ما كتبه وقال به فى مصر (٨٠) .

ولقد كان العلماء الكبار من أئمة كل مذهب يختلفون فيما بينهم كما يختلفون مع إمام مذهبهم (سواء كان أبا حنيفة أو الشافعى أو غيرهما) ، الأمر الذى يدل على بعد أولئك العلماء عن الجمود (أى عن تقليد أئمتهم والتعصب لمذاهبهم) (٨١).

---

(٧٩) وقد استند الأمام مالك إلى أن الصحابه قد اختلفوا فى الفروع وتفرقوا فى مختلف البلدان ، ولدى كل منهم علم وأحاديث يعتقد صحتها .

(٨٠) راجع للاستاذ الكبير الشيخ أبو زهرة كتابه : «ابن حنبل» ص ٣٥٨ وراجع « التفسير والمفسرون » للاستاذ الدكتور محمد حسين الذهبى ج ٣ (طبعة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م .) ص ٩٨ - ١٠١ - وراجع « ابن تيمية » للاستاذ الشيخ أبو زهرة (الطبعة الثانية ١٩٥٨) ٢١٧ ، ٣٦٣ .

(٨١) راجع « أبو حنيفه » للاستاذ الشيخ أبو زهرة ص٢٣٢ حيث يقول : « إن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبى حنيفه فرّع عليها ، واستخرج الأحكام على ضوئها وبهدايتها ، ولقد وجدنا فى كتب المتأخرين أصولا مفصلة قرروا أنها أصول الاستنباط فى المذهب الحنفى ، وذكروا **اختلافات بين ائمة ذلك المذهب** فى هذه الأصول ، فقالوا هذا الأصل هو رأى أبى حنيفة ، وذلك رأى صاحبه ، وذاك رأيهم جميعا وهكذا » .

زوال الاسباب المؤدية الى الجمود (أو التقليد) والى التعصب المذهبى .

يجدر بنا ـ فى مقام الختام لهذه النبذة ـ أن نذكر أن الأسباب التى كانت فى بعض العصور السالفه وأدت إلى الجمود قد زالت منذ أمد بعيد .

فلم يعد الآن لذلك الجمود مبرر أو سند ، لاسيا أن مساوئه قد تجاوزت كل حد . فإذا كانت (أولا) تلك الأسباب ، وما هى (ثانيا) تلك المساوىء ؟ .

اسباب الجمود (او التقليد) :

يبدأ عهد الجمود وقفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى ، وذلك بعد أن انتابت المسلمين منذ منتصف ذلك القرن الرابع بعض من العوامل السياسية والإجتماعية كان لها أسوأ الأثر فى نهضتهم ونشاطهم الفكرى والفقهى . وبيان ذلك أنه حين أخذت الدولة العباسية فى الضعف منذ منتصف القرن الرابع الهجرى (أواخر القرن العاشر الميلادى) وأخذت تسود الفوضى، فساد الفساد الذى عم كل شىء حتى الفقه ، وحتى القضاء ، إذ ولى القضاء من لم يكن موضعا لثقة المتقاضين ، وتصدى للإفتاء والاجتهاد من لم يصل إلى مرتبة الفقهاء أو المجتهدين ، فكان من ذلك أن عمدوا فى أواخر القرن الرابع الهجرى إلى اقفال باب الاجتهاد مستندين إلى ادعاء الإجماع (أى اجماع المجتهدين من العلماء) ، والاجماع ـ كما هو معلوم ـ يعد ثالث أدلة الأحكام الشرعية، بعد القرآن والسنة، فوقفت حركة الاجتهاد ، واقتصر الفقهاء (اللهم إلا إذا استثنينا القليلين) على تقليد (أى اتباع)الأئمة المجتهدين الكبار (أبى حنيفه ومالك والشافعى وابن حنبل)، كما كان على رجال القضاء الأخذ بآراء هؤلاء الأئمة ، ومن ذلك يرى أنهم عالجوا الفوضى والفساد بالجمود لا بالتنظيم القويم ، وحين تقطعت من الدولة الأسلامية أوصالها ، فأصبحت دولا عديدا عددها أخذ كل من الخلفاء أو السلاطين أو الملوك المسلمين بمذهب من مذاهب أولئك الأئمة فقرر الزام رجال القضاء والافتاء بالحكم أو بالافتاء طبقا لفقه ذلك المذهب (الحنفى مثلا أو الشافعى الخ)(٨٢) .

(٨٢) راجع أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى للأستاذ الشيخ خلاف

مساوىء الجمود

وفضلا عن زوال تلك الأسباب التى أدت إلى الجمود فقد كان طبيعيا أن تنجم عنه الكثير من المساوىء والمضار الكبار ، وذلك فضلا عن منافاة ذلك الجمود لخاصية من أهم خصائص الشريعة الاسلامية ، وهى المرونة .

وفيما يلى أهم تلك المساوىء :

أولا - خلقت هذه النزعة (نزعة الجمود والتعصب المذهبى الناجمة عن قفل باب الاجتهاد) **فراغا فكريا ثقافيا** تنازعت على ملئه الثقافتان والفلسفتان السياسيتان المتعارضتان المتصارعتان : الثقافة والفلسفة الغربية الرأسمالية ، والثقافة والفلسفة الماركسية ، وهكذا وجدنا بعض البلاد الاسلامية قد أصبحت - راضية أو كارهة - ميدان نزاع أو صراع بين مبادىء وفلسفات هاتين الكتلتين المتنابذتين المتصارعتين . والمسئولية فى هذا الشأن إنما تقع أولا على عاتق بعض علماء الفقه الاسلامى(٨٣) . وهذا هو ما أقرّ به غير القليلين من كبار العلماء والمفكرين المسلمين(٨٤) .

= (المرجع السابق) ص ٣٢٧ - ٣٤٢ وراجع تقرير الأستاذ العميد على بدوى إلى مؤتمر القانون المقارن بلاهاى عام ١٩٣١ منشور بمجلة القانون والاقتصاد (عدد يناير ١٩٣٣) ص ٢٣ حيث يذكر أننا نجد مثلا أن القانون المدنى الذى طبق تحت اسم « المجلة العدلية » (أو « المجلة » طبقا للاصطلاح الموجز الذى جرى العرف باستعماله) فى عهد الخلافة العثمانية كان عبارة عن تقنين لمذهب الامام أبى حنيفة، ولقد طبق منذ عام ١٨٦٩ على رعايا تلك الامبراطورية العثمانية سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين وظل مطبقا على بعض أجزاء تلك الامبراطورية (مثل سوريا ولبنان) حتى بعد أن زالت عنها السيادة العثمانية وخضعت تحت نير الاستعمار الفرنسى (« الانتداب » كما كان يطلق عليه) وذلك حتى أدخلت تعديلات جديدة على التشريع هناك عام ١٩٣٢ .

(٨٣) وكذلك تقع المسئولية - فيما نعتقد - على بعض قادة الفكر السياسى الاسلامى .

(٨٤) وحسبنا دليلا على ما قدمنا أن نشير إلى ما وجهه الأستاذ الإمام محمد =

والجمود يعد – على حد تعبير أحد قادة الفكر السياسي الإسلامي (مالك بن نبي) – « رواسب سلبية » في حياة البلاد السياسية وفي حلبة الصراع ضد المذاهب الدخيلة .

ثانيا – التعصب المذهبي ومساوئه : أدى ذلك الجمود إلى ما هو معروف من التعصب المذهبي الذي أدى بدوره إلى كثير من المساوىء في التاريخ الإسلامي بوجه عام ، وفي التاريخ المصري بوجه خاص .

(أ) فقيما يتعلق **بالتاريخ الاسلامي** يذكر لنا الباحثون أن ذلك الاختلاف والتعصب المذهبي بين الشافعية والحنفية كان السبب في إثارة فتنة التتار « التي هي أشد صدمة زلزلت القوة الاسلامية » (٨٥)

الاتهام بالكفر – كما أدى ذلك التعصب إلى أن يرمى المسلم أخاه المسلم بالكفر . ونجد أحيانا ذلك الجمود يحمل بعض علماء المسلمين على اتهام زملائهم بالكفر لمجرد خلاف في الرأي لا في المذهب (أي عن تعصب للرأي لا للمذهب) . (٨٦)

= عبده من النقد إلى علماء عصره الذين كانوا يقفون ويجمدون عند ما ورد في كتب السابقين ، ونجده يلقي عليهم مسئولية ترك الحكام والعوام لأحكام الشريعة الاسلامية .

راجع في ذلك : « تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده » للسيد محمد رشيد رضا ج ١ ص ٩٤٣ – ٩٤٥ .

(٨٥) راجع في مجلة المنار لمنشئها السيد محمد رشيد رضا (عدد السنة ١٣١٩ هـ - ١٩٠١ م . ص ٢٠٥ وما بعدها بحثا بعنوان : « القول الصحيح في الرد على الشبهات »

(٨٦) راجع مثلا للأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعي (مفتي الديار المصرية) كتابه « حقيقة الاسلام واصول الحكم » (طبعة ١٩٢٥) حيث نجده (ص ٢٧٨) يتهم بالكفر الاستاذ الشيخ علي عبد الرازق (وهو من علماء الأزهر وكان إذ ذاك أحد قضاة المحاكم الشرعية) لأنه كان يرى أن نظام حكم الرسول – كما نقلته الينا كتب التاريخ – لم يكن واضحا وأنه كان يحيط به بعض من الإبهام والغموض . =

ولقد ذكر الرسول أن من رمى أخاه المسلم بالكفر فقد باء به أحدهما. ويفهم من ذلك أن من يرمى أخاه بالكفر وهو مؤمن يكون قد رجع إلى الكفر ، ولذلك فإنه روى عن الإمام مالك قوله : من قال كلمة تحتمل الكفر من مائة وجه ، والإيمان من وجه رجح وجه الإيمان ». (٨٧)

ولقد بدأ ولع المسلمين باتهام بعضهم بالكفر والفسق «عندما بدأ الضعف فى الدين ـ كما يقول الاستاذ الامام محمد عبده ـ يظهر بينهم وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله ، تلك الفتن التى كان يثيرها أعداء الدين فى الشرق وفى الغرب لخفض سلطانه وتوهين أركانه » . (٨٨)

(ب) وفيما بالتاريخ المصرى حسبنا أن نشير من مساوىء ذلك التعصب المذهبي إلى الحادث التاريخى التالى :

ذلك هو ما يذكره التاريخ عن عهد الخديوى اسماعيل(الذى ولى الحكم بمصر فى النصف الثانى من القرن الماضى) إذ كان يرى ولاة الأمور أن توضع لمصر مجموعات تشريعيه تقتبس من أحكام الشريعة : من مذاهب الفقه الاسلامى المختلفة ، فطلبوا إلى علماء الأزهر (على اختلاف مذاهبهم) أن يضعوا هذه التشريعات ، ولكنهم لم يستطيعوا إلى ذلك سبيلا لأن التعصب المذهبي حال دون اتفاقهم وتعاونهم لتحقيق ما طلب إليهم (٨٩)

= فنجد الشيخ بخيت يقول فى نقده لهذا الرأى : «إن مجرد اعتقاد احتمال الإبهام والغموض فى نظام حكمه ﷺ كفر وإلحاد » .

(٨٧) كان ذلك بما ذكره وكتبه لنا العالم الكبير الأستاذ الشيخ أبو زهرة فى حديث لنا معه فى الخرطوم (إبان دعوته أستاذاً زائرا بجامعة أم درمان الاسلامية) فى يناير ١٩٦٨

(٨٨) الاسلام والنصرانيه للامام الشيخ محمد عبده (الطبعة الثامنة) ص١٣٦

(٨٩) الاسلام بين جهل ابنائه وعجز علمائه (طبعة ١٩٥١) للأستاذ عبد القادر عوده ص٢٩ . وهناك حادث تاريخى آخر ينطوى على مثل هذه الدلالة . راجع فيه كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى ـ فى العصر الحديث » (الطبعة الثانيه ١٩٧٤) ص ١٢٨

ثالثا – ويعد الجمود – فيما يرى بحق بعض كبار المفكرين وعلماء المسلمين – فى مقدمة أسباب تدهور الحضارة الاسلامية وتأخر المسلمين وما نكبوا به من استعمار دول الغرب لبلادهم (٩٠)

رابعا – كما ينسب إلى ذلك الجمود ما أصاب علماء الدين من فقدان ما كان لهم قديما من نفوذ وسلطان على نفوس طائفة من المثقفين ورجال الحكم والسياسة .

خامسا – وكذلك أدى الجمود بأحكام الشريعة الاسلاميه أن تأخذ دائرتها فى الضيق فى التطبيق ، فاذا بنا نجدها لايكاد يعدو تطبيقها دائرة الأحوال الشخصية اللهم إلا قدرا قليلا بل ضئيلا (مثل مسائل الشفعة والوقف) . ومن الأمور الطبيعية أن نجد الناس والحكام – حين يتبينون أن آراء علماء الشريعة أو الدين وفتاويهم لاتحقق مصالح الناس – أن ينصرفوا عنها وعنهم ، والمسئولون عن ذلك هم أولئك العلماء أنفسهم . وهذا هو ما ذكره الامام محمد عبده (٩١).

سادسا – كان من آثار ذلك الجمود لدى بعض العلماء وتعصبهم لأئمتهم أنهم أنزلوا أقوال الأمام مكانا فوق ماللقرآن والسنة من مقام ، فانصرفوا عن الأساس التشريعى الأول (وهو القرآن والسنة) بحيث أصبحوا لا يرجعون إلى نص قرآنى أو حديث إلا ليلتمسوا فيه ما يؤيد مذهب إمامهم « ولو بضرب من التعسف فى الفهم والتأويل » . (٩٢)

---

(٩٠) راجع «القانون الاسلامى وطرق تنفيذه» للعالم الباكستانى أبى الأعلى المودودى ص١٢٧ – وراجع « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » للأمير شكيب ارسلان (رئيس المجمع العلمى العربى فى سوريا) الطبعة الثالثة ١٩٣٠ ص ٧٧

(٩١) يقول الامام محمد عبده أنه كنتيجة لذلك الجمود «اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ، ولجأوا إلى غيرها» ثم يقول :« والفقهاء هم المسئولون عند الله عن هذا وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها كأحكام الضرورات ... الخ . » .

(٩٢) راجع « اصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى » للاستاذ الشيخ=

سابعا - أدى الجمود على النصوص إلى المغالاة فى تحريم أشياء بناء على مجرد مظنة لبعض الشبهات ، أو لأنه لم يرد بشأنها نص شرعى أو أنها لم تكن معروفة فى صدر الاسلام ، من ذلك ماروى عن الامام السنوسى (المغربى) من أنه « أفتى بتحريم القهوة معللا ذلك بعلل منها الاسكار ، وهو غير موجود ، ومنها ضررها بالبدن ، وضررها لايصل إلى حد الحرمه كما هومشاهد ، وكونها لم تكن فى الصدر الاول للاسلام ، وهذا لا يوجب تحريما . » (٩٣)

ثامنا - وأخيرا فان مما أدى إليه الجمود الالتجاء إلى الحيل (التى توصف « بالحيل الشرعية ») للتخلص من اتباع أحكام الشرع بل وتعاليم الاسلام بوجه عام ، بل والاقدام على ارتكاب بعض المحرمات وأنواع الفساد ، فهى فى الواقع حيل « غير شرعية » (٩٤)

أما وقد انتهينا من الكلام عن الخاصية الثالثة من خصائص الشرع الاسلامى وهى المرونه (وعدم الجمود) وبينا خطأ اتهام بعض علماء المستشرقين للشريعة الاسلامية بالجمود ، كما بينا أن ذلك الجمود كان من صفات بعض علماء المسلمين فى بعض العصور ، ولم يكن من صفات الشريعه ذاتها ، فاننا ، ننتقل إلى الكلام عن الخاصية الرابعة من خصائص الشريعة .

الخاصية الرابعة من خصائص الشريعة - العالمية :

يقصد بذلك أن الشريعة ليست ذات صبغة اقليمية ، أى أنها ليست مقصورة على اقليم أو بلد معين ، ولكنها ذات صبغة عامة (لجميع البشر) أى عالمية .

خلاف ص٣٣٨ حيث يقول : « ومما يذكر عن أحد علماء الحنفيه وهو أبو الحسن الكرخى قوله : كل آية أوحديث يخالف ماعليه أصحابنا فهومؤول أومنسوخ » .

(٩٣) تعليل الأحكام للأستاذ الشيخ شلبى (المرجع السابق) ص ٣٠٦

(٩٤) وفى ذلك يقول الامام ابن القيم (فى كتابه « إعلام الموقعين » جـ ٢ ص ٢٥٤) أن اقفال باب الاجتهاد أدى ببعضهم إلى التحايل . . « فى اسقاط حد السرقة وببعضهم لأخذ أموال الناس وظلمهم فى نفوسهم وسفك دمائهم . . الخ »

هذه الخاصية تختلف بها الشريعة الأسلامية اختلافا كبيراً عن التشريعات الأخرى الوضعيه (أى التى يضعها بنو البشر ، وهى ماتسمى بالقوانين وبالدساتير) ، فهذه يراعى فيها أنها إنما توضع لدولة معينة تحدد باقليم معين ، أى ذات حدود جغرافية معينه ، فالقانون الوضعى فى كل دولة يسرى على الافراد فى حدود اقليم معين ، وعلى المواطنين الذين ينتمون إلى جنسية معينة ، أماالشريعة الاسلامية فهى ذات صبغة عالمية ، إذ أن أحكامها ـ كقاعدة عامة ـ إنما وضعت لجميع البشر فى جميع الأمكنة ، بل والأزمنة ، ولذلك جاءت أحكامها (كما قدمنا وبينا) فى المسائل القانونية (أو « المعاملات » كما يطلق عليها علماء الشريعة) ذات صبغة كلية أى عامة ، (اللهم إلا إذا استثنينا حالات قليلة)(٩٥) .

دفع اعتراض — على أن بعض العلماء يعترض على هذه النزعة العالمية للشريعة الإسلامية ، إذ يرى أنه إذا صح أن تأخذ البشرية كلها بدين واحد إلا أنه ليس مما تقبله العقول أن نقول بأن العالم يمكن أن يخضع لحكومة واحدة وتشريعات واحدة ، فذلك يعد أمراً لا يتلاءم مع الطبيعة البشرية ، إذ أن التشريع لا يمكن أن تكون له (كما يقول) صبغة العموم أى صبغة عالمية إلا إذا كان جميع البشرية تخضع لحكومة واحدة أى حكومة عالمية ، ويرى هذا البعض أن الدين الاسلامى لم يدع إلى وحدة الدولة . ذلك هو مايراه أحد علماء الأزهر الأجلاء وأحد قضاة المحاكم الشرعية السابقين بمصر وهو الأستاذ الشيخ على عبد الرازق (وزير الأوقاف الأسبق) . وقد أبدى هذا الرأى فى كتاب (وضعه عام ١٩٢٥) أحدث دويا كبيراً فى العالم الدينى والعالم السياسى(٩٦).

---

(٩٥) الاسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ص ٤١٧ — وراجع « إعلام الموقعين » لابن القيم ص ١٦٤ .

(٩٦) راجع « الخلافه وأصول الحكم » للاستاذ الشيخ على عبد الرازق حيث يقول (ص٧٧) « ان القرآن لم يدع إلا إلى وحدة فى الدين دون وحدة فى الدولة ، ولم يدع إلا إلى رباط القلب دون رباط السلطان وتكتل الجماعة». ثم يقول (ص ٧٨):

ويبدو لنا أن الأستاذ الجليل قد فاتته أمور كثيرة :

اولا - فاته أن بعضا من كبار المفكرين بل والعباقرة فى العصر الحديث (وعلى رأسهم اينشتاين) وبعضاً من كبار الساسه الغربيين (وعلى رأسهم المستر أتلى زعيم حزب العمال البريطانى ورئيس الوزارة البريطانية سابقاً) فى مقدمة من ينادون بضرورة الأخذ بفكرة الحكومة العالمية على اعتبار أنها الوسيلة الوحيدة للإبقاء على البشرية والمدنية وانقاذهما من حرب عالمية فيها الفناء لهما - فالواقع أن البشرية أصبح عليها فى العصر الحديث أن تختار بين أحد أمرين: إما حكومة عالمية أو حرب عالمية . فكل ما ينادى به ساسة الدول الكبرى فى العصر الحديث من إجراء مفاوضات أو عقد اتفاقات لتخفيف حدة التوتر الدولى أو لنزع السلاح أو حظر التجارب الذرية الخ ، إنما يعد ذلك كله فى الواقع نوعاً من أنواع المسكنات لما تعانيه البشرية ، أو وسيلة من وسائل تأجيل تلك الحرب المرتقبة أى تلك الكارثة العالمية ، ولربما يقدر لذلك كله أن يكون بمثابة التمهيد لإقامة تلك الحكومة العالمية التى **وهى وحدها** - كما قدمنا وكما سنبين تفصيلا - الوسيلة لانقاذ البشرية والمدنية مما يهددهما معا بالفناء .

ثانيا - كما فاته أن الأخذ بفكرة قيام حكومة عالمية لايتعارض بتاتا مع أن يكون لكل شعب من الشعوب من الأنظمة السياسية والإجتماعية (أى ومن التشريعات) ما يتلاءم مع ظروفه الخاصة ، ففكرة الحكومة العالمية - كما ينادى بها بعض كبار المفكرين والسياسيين فى العصر الحديث - إنما تعنى تكوين دولة فيدرالية (أى تعاهدية) عالمية . وإذا كان قيام دولة فيدرالية صغيرة مثل جمهورية سويسرا لم يكن حائلا دون أن يكون ثمة اختلاف كبير بين أنظمة وتشريعات الولايات Cantons المكونة لها ، فمن باب أولى ان اختلاف الأنظمة بين الدول

= ١٠٣) «معقول أن يأخذ العالم كله بدين واحد وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن الطبيعة البشرية » .

لايحول دون قيام حكومة عالمية فيدرالية(٩٧).

ومما تجدر الاشارة اليه أن فى **الدولة الفيدرالية** (كما هو الشأن فى سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية) يكون لكل ولاية قسط كبير من الاستقلال الداخلى : فيكون لها حكومة ووزارة وهيئة تشريعية وميزانية خاصة بها ، أى أنها تستطيع أن تصدر من التشريعات ما يتلاءم مع ظروف بيئتها وشعبها ، كما أنه إذا كان لشعب الولاية لغة خاصة فطبيعى أن تجعل هذه اللغة هى لغة التقاضى أمام المحاكم واللغة الرسمية فى الدواوين الحكومية واللغة الأصلية فى مدارسها الابتدائية والثانوية . ولكن لا يكون لهذه الولاية جيش ، وإنما الجيش لا يوجد ولايخضع إلا للحكومة المركزية القائمة فى عاصمة الدولة (فى واشنطن مثلا بالنسبة للولايات المتحدة) . وكذلك يكون الشأن فى حالة انشاء حكومة عالمية ، فان كل دولة فى هذه الحالة ستتحول إلى مجرد ولاية لها قسط كبير من الاستقلال الداخلى (على النحو الذى أشرنا اليه) ولكن لايكون لها جيش خاص بها خاضع لسلطانها .

ـ فالقول بأن قيام حكومة عالمية يعد من الأمور التى لاتستسيغها العقول أو من الأمور التى لا تتفق مع الطبيعة البشرية هو قول جانبه الصواب ، وكل مايصح أن يقال هو أن قيام حكومة عالمية يعد فى الظروف الحالية أمراً بعيد الاحتمال ، ولكن كل ما فى الوجود يتطور ويتغير حتى الصخور كما يقول علماء الجيولوجيا . ولكم يبين لنا التاريخ أن أمرا من الامور يعد فى عصر من العصور

---

(٩٧) يلاحظ أن بعض الولايات أو الدويلات السويسرية (Cantons) التى يسميها عادة فقهاء القانون الدستورى لدينا خطأً « مقاطعات » هى ذات نظام « ديموقراطى مباشر » ، وعدد تلك الولايات خمسة ، وفى هذا النظام لايوجد برلمان كما هو معروف ، وإنما تعرض مشروعات القوانين مباشرة على الشعب ، أو بعبارة أخرى على « جمعية الشعب » التى تتكون من جميع أفراد الشعب (داخل الولاية) ممن يتمتعون بالحقوق السياسية ـ أما بقية الولايات السويسرية (وعددها ١٧) فأنظمتها هى المعروفة باسم الديموقراطية شبه المباشرة .

بعيد الاحتمال، بل وقريبا من الخيال، ثم يبين لنا كيف يصبح بعد حين إحدى الحقائق الواقعية ، بعد أن كان من قبل إحدى الأمور الخيالية .

ثالثـا ـ وفاته كذلك أن الشريعة الاسلامية إنما تنطوى (اللهم إلا فى القليل النادر) على قواعد وأحكام عامة ، وعلى قسط كبير من المرونة يسمح بملاءمتها لمختلف البيئات .

أما وقد انتهينا من الرد على ذلك الاعتراض فإننا ننتقل إلى بيان ضرورة قيام حكومة عالمية .

قيام الحكومة العالمية احدى الضرورات . أما قولنا أن فكرة « الحكومة العالمية » أصبحت تعد فى العصر الحديث إحدى الضرورات التى لا غنى عنها للبشرية لأنها تعد فى الواقع الوسيلة الوحيدة الأكيدة لحمايتها مما يتهددها من فناء ، فبيان ذلك تفصيلا مما يخرج بنا عن نطاق دراستنا هنا ، إذ أن ذلك مما يدخل فى نطاق دراسة القانون الدولى العام .

وحسبنا هنا أن نشير فى ايجاز إلى أن هذه الحقيقة قد بينها بيانا وافيا الكاتب الأمريكى إمرى ريفز Emery Reves وذلك فى كتاب له وضعه فى أمريكا فى ربيع عام ١٩٤٥ . وتتلخص فكرة هـذا الكاتب فى أن قيام حكومة عالمية هو السبيل الوحيد لمنع الحروب ، ذلك لأن السبب الأساسى لاضرام نيران الحروب إنما يرجع إلى وجود دول لكل منها سيادة فوق إقليم معين ، ولكل منها جيش خاص بها خاضع لها ، وهـذه الدول لابد أن تحدث بينها منازعات ، ولابد أن تؤدى هذه المنازعات إلى حروب .

ويبين لنا التاريخ ـ كما يقول ـ أن حروبا نشأت قديما بين مدن Cités كما نشأت بين أقاليم (تعد اليوم بمثابة مديريات أو محافظات أو أجزاء من قطر واحد من الأقطار) وذلك حينما كانت كل من تلك المدن أو الأقاليم تكوّن دولة ذات سيادة مستقلة وذات جيش خاص بها ، فلقد نشبت فيما مضى حروب بين انجلترا واسكتلندا ، كما نشبت حروب بين بروسيا وساكس Saxe ، ولقد انتهت تلك الحروب فى اليوم الذى تكونت فيه حكومة عليا هى حكومة انجلترا فى الحالة

الأولى ، وحكومة ألمانيا فى الحالة الثانية . وكذلك نجد أن الحكام الاقطاعيين Seigneurs فى القرون الوسطى لم يكفّوا عن محاربة أحدهم الآخر إلا فى اليوم الذى انتهت فيه سيادة كل منهم ولم يعدْ له جيش خاص به ، وتكونت حكومة عليا فوق أولئك الحكام الاقطاعيين وهى حكومة الملك الذى أصبح وحده - داخل الدولة - صاحب سلطان على الجيش . وكذلك فإن الحروب (كما يقول ذلك الكاتب الكبير) لا يمكن أن نطمئن إلى زوالها بين الدول إلا إذا زالت حكومات تلك الدول وسيادتها وتكونت فوقها حكومة عليا هى الحكومة العالمية التى تملك وحدها جيوشا تحت سلطانها . - تلك هى خلاصة فكرة ذلك الكاتب الذى أحدث كتابه لدى ظهوره (قبيل نهاية الحرب العالمية الأخيرة) دويا قويا فى البيئات العلمية والسياسية حتى أنه ترجم إلى عدة من اللغات الأوربية (٩٨).

ومما تجدر ملاحظته أخيراً أن القائلين بإنشاء حكومة عالمية لا يقصدون أن تحكم العالم احدى الدول الكبرى ، بل أن تكوّن جميع دول العالم دولة واحدة فيدرالية (أو تعاهدية) بحيث تصبح كل دولة من الدول القائمة الآن مجرد ولاية من ولايات الدولة العالمية الفيدرالية .

ومما تجدر ملاحظته أيضا أنه توجد الآن حركة فى العالم الدولى تهدف إلى تكوين دولة واحدة فيدرالية من جميع دول أوروبا (وبوجه خاص أوروبا الغربية) .

الخاصية الخامسة : التيسير والتخفيف (نفى الحرج)

هذه الخاصية هى ما يعبر عنها أحيانا علماء الشريعة بمبدأ نفى الحرج . وتفىء

---

(٩٨) راجع فى ذلك الكاتب الأمريكى إيمرى ريفز Emery Reves كتابه: Anatomy of Peace (أى « تشريح السلام ») وقد ترجم إلى الفرنسية وطبع بباريس عام ١٩٤٦ بعنوان Anatomie de la paix. ولقد سبق لى أن لخصت الأفكار الأساسية لهذا الكتاب فى محاضرة عامة ألقيتها بالفرنسية بعنوان Le Gouvernement mondial (« الحكومة العالمية ») ، وكان ذلك بناء على دعوة من جمعية « مصر - أوروبا » بالاسكندرية فى فبراير ١٩٤٩ .

عن هذه الخاصية كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يذكر عادة فى مقدمتها الآيتان الكريمتان « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، «وماجعل عليكم فى الدين من حرج » .

ان هذين النصين (أو هاتين الآيتين) يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الاسلامى - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى - فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدى إلى الوقوع فى الحرج كان واجبا (كما يقول) ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق ذلك النص (أو المبدأ) العام الموجب لنفى الحرج .

ويذكر إلى جانب هاتين الآيتين آيات أخرى تنبىء عن هذه الخاصية (خاصية التيسير والتخفيف ، أو مبدأ نفى الحرج) منها قوله تعالى : « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفاً » ، وقوله : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » - ومن الاحاديث النبوية التى تذكر بهذا الصدد قول الرسول : « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، وقوله : « إذا أمرتكم بشىء فخذوا منه ما استطعتم » .

وعملا بهذا المبدأ نجد أن الله وقد شرع الصيام قد رخص فى الفطر للمسافرين والمرضى .

ومن قواعد الفقه « المشقة تجلب التيسير » ، و «اذا ضاق الأمر اتسع»(٩٩).

الخاصية السادسة : روح الاعتدال

أحكام الأسلام تسودها روح الاعتدال ، فهى تنبذ التطرف وتحبذ التوسط بين الأطراف . وقد وردت الكثير من الآيات القرآنية فى مواضع مختلفة تشير الى هذه الروح ، بل تشيد بها ، أى بذلك التوسط ، منها قوله تعالى : «وجعلناكم

---

(٩٩) يراجع فيما تقدم : « الاجتهاد فى الاسلام » ص ١٥ للأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى - و « علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الأسلامى » للأستاذ الشيخ خلاف ص٢٨٩ - و « المستصفى فى علم الأصول » للامام الغزالى (طبعة ١٩٣٧ ج ١ ص ١٣٨) حيث يقول : « المشقة سبب الرخصة » .

أمة وسطا » ، أى أمة لها طابع الاعتدال(١٠٠) .

وقد فسر بعض العلماء معنى « أمة وسط » الواردة فى تلك الآية بأمة مثالية إذا اتبعت شريعة الله .

وتتمثل روح الاعتدال أو تلك « الوسطية » أو النزعة المثالية فى الاسلام : فى أنه وسط بين الروحانية والمادية ، أو بعبارة أخرى فى أنه جمع بينهما فلم يقتصر فحسب على صفاء الروح (أو الناحية الروحانية) ويدعو إلى الرحمـــة واللين والتسامح والعفة والزهد كما فعلت بعض الأديان السابقة (كالبوذية والهندوكية والمسيحية) ، وإنما عنى الاسلام كذلك بالجانب المادى ، فليس فى الاسلام عبادة تنطوى على الرهبنة واعتزال الدنيا والابتعاد عن ملذات الجسد ومتع الحياة ، وإنما يعمل الاسلام على تهذيب غرائز الجسد وشهواته. وفى ذلك يقول تعالى : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » ، كما قال تعالى : « يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد » .

فالجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الاسلام ، فلا عزلة بين الدين والدنيا ، والاسلام لايوجب على الأفراد حياة تقشف الزهاد ، كما تنبىء عن ذلك الآيتان السالفتان . ولقد قال الرسول لسعد بن أبى وقاص حين كان مريضا واستشار الرسول فيما كان يريد من التصدق بثلثى ماله : « الثلث ، والثلث كثير » أى أن الرسول أشار عليه بألا يتصدق بما لا يزيد عن ثلث ماله ، ثم أضاف على ما تقدم قوله : «إنك إن تذر ورثتك أغنياء خيرمن أن تدعهم عالة يتكففون الناس»(١٠١).

---

(١٠٠) راجع فى ذلك « وسطية الاسلام » للأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الأسبق) ص ٧ ، ٨ ، ١٣ ، ٢٠ ، ٢٨ حيث يضيف المؤلف إلى تلك الآية - من الآيات الدالة على روح الاعتدال - قوله تعالى : « ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولاتبسطها كل البسط ... » وقوله : « يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ... » .

(١٠١) الأسلام والنصرانيه للامام الشيخ محمد عبده (الطبعة الثامنة التى =

فالاسلام يمنع الغلو فى الدين ، وينصح بالاعتدال ، ولقد أبطل جعله تعذيبا للنفس بإباحة الطيبات والزينة بدون اسراف ، قال تعالى « ياأهل الكتاب لاتغلو فى دينكم (١٠٢) » أن مثل ذلك التصوف الذى يدعو إلى حياة التقشف والزهد فى الحياة كان دخيلا على الاسلام .

« أن الدنيا الممقوتة عند صوفية الاسلام - كما يقول الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود - إنما هى الدنيا التى تشغل وتلهى وتستعبد ، أنها الشهوات والأهواء ، أنها اللعب واللهو والغفلة عن الله ، أما امتلاك المال ، أواقتناء العقار ، والثراء عريضا او غير عريض ، فلا مانع منه عند الصوفية إذا خلا من المضار » (١٠٣)

= أصدرتها دار المنار عام ١٣٧٣ هـ .) ص ٧٠ ، ٧١ حيث يضيف إلى ماتقدم: « السعى إلى صلاة الجمعة واجب إلا إذا كان وحل غزير أومطر كثير أوما يوجب مشقة فيسقط ، وهكذا نجد القاعدة قد عمت : « صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان » ثم يضيف : « أباح الاسلام لأهله التجمل بأنواع الزينة ، جاء فى الكتاب العزيز : يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد »

وراجع فى هذا المعنى المؤلف القيم للأستاذ السيد قطب بعنوان : العدالة الإجتماعية فى الاسلام (الطبعة الثانية) ص ١٣ - ١٥ حيث يستدل كذلك ببعض الآيات القرآنية منها الآية الكريمة : فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض » وقوله تعالى « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... »

(١٠٢) راجع « الوحى المحمدى » للسيد محمد رشيد رضا (الطبعة الرابعة ١٣٦٦ هـ . - ١٩٤٧ م .) ص ٢٣٥ - وراجع للامام الشيخ محمد عبده « رسالة التوحيد » الطبعة السابعة عشر ١٣٧٦ هـ . - ١٩٥٦ م . ص ٧٨ حيث يقول : « أما المبالغة فى الزهد المتواتر عن المسيح عليه السلام فحكمته المبالغة فى مقاومة غلو اليهود والرومان فى عصره فى عبادة المال والشهوات البدنية تمهيداً لدين الاسلام الوسط المعتدل الدائم » .

(١٠٣) راجع للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود كتابه : « أبو الحسن =

الخاصية السابعة : الاخذ بسنة التدرج .

كلمة عامة — يجدر بنا (أولا) أن نوجه الأنظار إلى أن « التدرج » هو فى الواقع صورة من صور مراعاة « روح الاعتدال » .

ونلاحظ (ثانيا) أننا نجد بين علماء الشريعة والدين ، وبين قادة الفكر السياسى الإسلامى ممن ينادون فى كثير من البلاد الاسلامية بأن تأخذ الدولة فى دساتيرها وقوانينها بأحكام الشريعة الاسلامية (أو على حد تعبيرهم — « بالدستور الاسلامى ») نجد بينهم قليلين بل نادرين هم الذين يأخذون بعين الإعتبار ذلك المبدأ العام الهام الذى جرى عليه الاسلام فيما جاء به من أحكام ، ذلك هو مبدأ التدرج فى التشريع فالاحكام التى جاء بها الاسلام فى بداية عهده لم تشرع جميعا مرة واحدة فى تشريع (أو قانون Code) كامل شامل ، ثم أن غير القليل مما أمر الله به أو نهى عنه قد جرى فيه الأمر أو النهى على سنة التدرج .

وقبل أن نبين كل هذا الذى قيل على وجه التفصيل يجدر بنا أولا أن نتكلم عن حكمة التدرج .

حكمة الاخذ بسنة التدرج — تتخلص هذه الحكمة فيما يلى :

اولا — التيسير ودفع الحرج — (أ) — « إن الأحكام التى شرعها الله ورسوله (كما يقول الاستاذ الشيخ خلاف) لم تشرع جميعا دفعة واحدة فى قانون (Code) واحد ، وإنما شرعت متفرقة فى مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور حسب ما اقتضاها من الأقضية والحوادث ، وقد كان لكل حكم تاريخ لصدوره وسبب خاص لتشريعه ، والحكمة فى هذا التدرج الزمنى أن ييسر معرفة القانون بالتدريج مادة فادة ، وييسر فهم أحكامه على أكمل وجه بالوقوف على الحادثة والظروف التى اقتضت تشريعها » (١٠٤) .

= الشاذلى — الصوفى المجاهد » طبعة القاهرة ١٩٦٧ ص ١٣٤ حيث يضيف إلى ما تقدم : « يقول أبو الحسن الشاذلى ضارعا إلى الله تعالى داعيا : اللهم وسع أرزاقنا ، وكثر أضيافنا ، واجعلنا من المتقين فى سبيل مرضاتك قصدا بلا اسراف ولا تقتير » .

(١٠٤) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى (المرجع السابق) ص ٢٨٧

(ب) - وكذلك كانت الحكمة فى أن غير القليل مما أمر الله به أو نهى عنه - فى بداية العهد بالإسلام - جرى فيه الأمر أو النهى على سنة التدرج إنما هى التيسير ورفع الحرج .

« إن فى هذا التدرج (كما يقول أحد أعلام أساتذة الفقه الإسلامى) دفعا للحرج عن المسلمين وأخذهم باليسير فى التكاليف والأحكام ، وبخاصة أنهم كانوا حديثى عهد بحياة لها أعرافها وتقاليدها التى تختلف فى الكثير منها عما جاء فى الإسلام » (١٠٥) .

ثانيا — كفالة نجاح الدعوة ونظام الحكم — إن أية دعوة لنشر عقيدة دينية أو لنشر مذهب ذى صبغة سياسية أو اجتماعية ولإقامة نظام للحكم على أساس تلك الدعوة لا بد لها من العمل على تهيئة البيئة أو التربة التى تصلح أن تغرس وتنبت فيها بذور هذه الدعوة، كما أنه لا بد لها كذلك من إعداد الرجال القادرين على رعاية ذلك الغرس حتى ينمو ويسمو . ذلك كله لا يتم - ولا يمكن أن يتم - إلا بعد حين ، أى فى تدرج مدى بضع سنين . ذلك كان شأن الدولة التى أقامها الرسول فى المدينة وشأن التشريعات التى شرعت فيها ، ولذلك كانت تلك الدولة - رغم صغرها بين الدول خير مثال ، وكان الرجال الذين أعدهم لمعاونته خير وأعظم الرجال .

إن النظام الذى أقامه الرسول على أساس العقيدة التى جاء يدعو إليها ، إنما

---

(١٠٥) راجع المدخل لدراسة الفقه الإسلامى للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (الطبعة الثانية ١٩٦١) ص ٢٣ ، ٢٤ - وأصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى ص ٢٨٧، والقانون الإسلامى وطرق تنفيذه (المرجع السابق) للعالم الباكستانى الأستاذ أبى الأعلى المودودى ص ١٩٩ - ورسالته : « منهاج الإنقلاب الإسلامى » ص ١١٨ حيث ورد ما نصه : « وبعد كفاح عنيف وجهاد متصل استمر ثلاثة عشر عاما آن للإسلام أن يؤسس دولة صغيرة فى المدينة ، وذلك حينما تهيأ للرسول زهاء ثلاثمائة رجل من الصحابة الذين ربى كل واحد منهم تربية إسلامية كاملة الخ .. » .

استطاع إقامته . لأن الرسول - كما يقول كبير العلماء (وزعيم الجماعة الإسلامية) بباكستان - مازال يعد له رجالا أكفاء عدة سنوات متتابعة ويعمل على تبديل أفكار عامة الناس بوسائل التعليم والتبليغ والدعاية واستعمل جهاز الحكومة وإدارتها لإصلاح المجتمع حتى تهيأ - بعد كل ذلك - ذلك الوسط المنشود الذى كان صالحا لينفذ فيه التشريع الإسلامى » . ثم يقول : « إنه لو خول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة فى بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بإدارة شئونها وتسيير دفتها وفق المبادىء الإسلامية ولا ليوم واحد ، فإنكم معشر المسلمين لم تعدوا المعدات اللازمة ولا هيأتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق ، الذى تحتاج إليه الدولة الإسلاميه لتسيير دفة أمرها وتنظيم دوائرها العديدة .. الخ » . ثم عن « أولئك الذين يظنون أنه من المستطاع أن ينفذ التشريع الإسلامى طفرة دون تدرج، نجده يقول : «لا ينبغى أن نغفل قاعدة تدرك بالفطرة ، وهى أنه لا يحدث تغيير فى الحياة الاجتماعية إلا بالتدرج » (١٠٦) .

---

(١٠٦) راجع منهاج الانقلاب الاسلامى ، رسالة عربتها من اللغة الأردية « دار العروبة للدعوة الإسلامية » عام ١٩٥١ . ص ٩٢ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، للعالم الباكستانى أبى الأعلى المودودى - ويضيف العالم الجليل إلى ما تقدم قوله : « وكذلك الملكان العظيمان من ملوك الهند المسلمين محمد تغلق (٧٢٦ - ٧٥٢ هـ)، وعالمكير (١٠٦٨ - ١١١٨ هـ) فإنهما رغم ما كانا عليه من الورع والتجرد عن المطامع والشهوات لم يتمكنا من إحداث أى تغيير فى نظام الحكومة ، وقد كان هذا كله فى عصر الملكية المطلقة حينما كان للملك الأمر والنهى ، فليت شعرى كيف يمكن أن تكون دولة قومية مؤسسة على طراز الديموقراطية عونا لنا ومساعدا فى استكمال هذا الإصلاح الأساسى ؟ فإن السلطة فى الحكومات الديموقراطية لا ينالها إلا من رضى عنه الجمهور ووضعوا ثقتهم فيه ، فإن لم تكن العقلية الإسلامية والفكرة الإسلامية تغلغلتا فى دماء الناخبين، وإن لم تكن الأخلاق الإسلامية مقصد آمالهم ، وإن لم يكونوا مستعدين للخضوع لتلك المبادىء الثابتة التى هى قوام الدولة الاسلامية فلا يمكن لمسلم تقى كامل الإيمان أن ينتخبوه عضواً فى مجالسهم النيابية ».

امثلة فى التاريخ السياسى الاسلامى : ويشهدنا التاريخ السياسى فى الاسلام على بعض من الخلفاء أو الملوك العظام الذين حاولوا إقامة نظام حكم اسلامى أو إحداث اصلاح قويم لنظام الحكم القائم ، ولكنهم لم يكتب لهم النجاح فى مهمتهم لانهم لم يعملوا أولا على التمهيدلذلك الاصلاح لنظام الحكم باصلاح البيئة الإجتماعية. ذلك - كما يقول هذا العالم الباكستانى شأن «الخليفة العادل الزاهد عمر بن عبدالعزيز، وشأن الخليفة المأمون » .

امثلة من احكام القرآن على مراعاة سنة التدرج: وبعكس ماتقدم كان شأن القرآن ، وشأن الرسول فى نشر دعوته وإقامة دولته . والأمثلة على ذلك كثيرة ، حسبنا أن نذكر منها ما يلى :

المثال الأول - التدرج فى فرض الصلاة : أن المسلمين - فى بداية عهدهم بالاسلام - لم تفرض عليهم الصلاة خمس فرائض فى اليوم والليلة ركعات محدودة فى كل فريضه ، بل طلبت صلاة مطلقه بالغداة والعشى .

المثال الثانى - تحريم الخمر : كان العرب قبل الأسلام يسرفون فى تعاطى الخمر(١٠٧) ، ومع ذلك فقد استطاع الأسلام - استنادا إلى قوة العقيدة الدينية من ناحية . وإلى إتباع سنة التدرج من ناحية أخرى - أن يقضى على هذه العادة السيئة لدى العرب ، ولايزال تعاطى الخمور حتى اليوم فى البلاد الاسلامية يقل بصورة هائلة عما عليه تعاطيها فى البلاد الغربية . وذلك فى حين نجد دولة كبرى فى العصر الحاضر (وهى الولايات المتحدة الأمريكية) حاولت تحريم الخمر (فيما بين عامى ١٩١٩ ، ١٩٢٠) وضمنت ذلك التحريم فى تشريع دستورى أضيف إلى الدستور ، ولكن هذه المحاولة لم يكن نصيبها إلا الفشل

---

(١٠٧) ولعل كلمة امرىء القيس الشهيرة التى قالها حين علم بمقتل أبيه فيها ما يدل على ذلك الاسراف فى تعاطى الخمور، وهى قوله: «اليوم خمر وغداً أمر» وهى كلمة ذهبت مثلا . وهو يقصد « بالأمر » الثأر من قاتل أبيه .

واجع فيما تقدم أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى (المرجع السابق) ص ٢٨٧ .

لضعف الوازع الديني من ناحية ولإغفال اتباع ذلك الطريق الحكيم الذى سلكه القرآن الكريم من ناحية أخرى ، وهو طريق التدرج ، فانتهى الأمر هنالك بعد أن قامت كثير من العصابات القوية لتهريب الخمور ، بلغ من قوتها وثروتها أن دوخت رجال الأمن ، بل وأفسدتهم بالرشوة كما أفسدت رجال القضاء ، وبعد أن عجزت الحكومة عن مقاومة حركة تهريب الخمور وتعاطيها - اضطرت فى عام ١٩٣٣ إلى الغاء ما سبق لها اصداره من تشريعات بتحريم الخمور ، أى أنها عادت إلى اباحتها . وهكذا نجد أن الدعوة الأسلامية فى بدايتها قد نجحت فيما أخفقت فيه أقوى دولة فى أوج قوتها .

أما عن سنة التدرج التى اتبعها القرآن فى تحريم الخمر فتتلخص فى الأخذ بثلاث مراحل . فقد نزلت أولا الآية الكريمة : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » .

ثم بعد فترة حرمت الخمر لدى الصلاة ، ثم بعد ذلك حرمت الخمر تحريما تاما (١٠٨) .

المثال الثالث : مكافحة الرق(١٠٩)

تمهيد - كان الرق نظاما معروفا قبل الأسلام أقرته جميع الديانات، ومختلف الشرائع فى مختلف البلدان ، حتى فى بلاد الديموقراطيات القديمة (مثل ديموقراطية دويلة أثينا ، قبل الميلاد) . ولقد كان يعد الرق إحدى الضرورات فى صدر الأسلام ، لذلك لم يكن مما تقضى به الحكمة ، بل ولا من مستطاع الأمور إلغاؤه مرة واحدة بقرار واحد، لذلك عمل الأسلام على مكافحة الرق بصورة تدريجية ،

---

(١٠٨) وذلك التحريم كان بالآية « يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » . ثم فى الآية : «يا أيها الذين آمنو إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » .

(١٠٩) من أراد زيادة التفصيل فى موضوع الرق فليرجع إلى كتابنا «مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (الطبعة ١٩٦٦) ص ٨٤١ - ٨٥٤ ، أو (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ٤٠٦ - ٤١٦ .

حتى أنه ليصح القول - فيما نرى ويرى بعض كبار العلماء والباحثين - أن الإسلام في العصر الحديث لا يبيح الرق (١١٠) .

وبيانا لما تقدم نقول أن الرق كان يعد في صدر الإسلام ضرورة حربية ، فحين ظهر الإسلام كان استرقاق أسرى الحرب نظاما متبعاً في الحروب ، وفي

---

(١١٠) **الرق قبل الاسلام** - مما يجدر توجيه الأنظار إليه أن الإسلام - خلافا لما يظن البعض - لم ينشىء نظام الرق ، فقد كان معروفا في الديانات الأخرى ، **فاليهودية** كانت تقضى بالرق على السارق الذى يعجز عن دفع التعويض (الذى يقدر بضعف ثمن الشيء المسروق) للمجني عليه، وذلك بأن يباع السارق بيع الرقيق لإستيفائه قيمة التعويض من ثمنه . وكذلك كان من مصادر الرق لدى اليهود سلطة الوالد على أولاده ، فقد أجازت كتبهم المقدسة للوالد أن يبيع بنته بيع الأرقاء لمن يقبل زواجها لنفسه أو لأحد أبنائه ، ورغم أن كتبهم المقدسة كانت تشترط لصحة البيع شروطا كثيرة منها أن يكون الوالد معدما ، وأن يكون المبيع بنتا لا ولدا إلا أن العمل جرى لديهم على عدم احترام هذه الشروط ، وكذلك نجد أنه رغم أن كتبهم المقدسة كانت تحرم عليهم خطف إنسان حر في غير حرب واسترقاقه ، فإن التاريخ يشهدنا كذلك على كثير من مخالفاتهم للتعاليم الدينية بهذا الصدد ، من ذلك ماذكرته التوراه ويذكره القرآن عن قصة استيلاء إخوة يوسف عليه وبيعهم إياه بثمن بخس بيع الرقيق .

ولما جاءت **المسيحية** كان الرق ذائعا في جميع الأقطار . فلم تعترض المسيحية عليه ولم تذكر شيئا ضد حقوق أصحاب العبيد ، بل كان الأمر بالعكس إذ أثبتت حقوق السادة وواجبات الرقيق . فلقد أمر بولس الرسول الأرقاء بطاعة سادتهم كما يطيعون السيد المسيح (الإصحاح السادس ٥ - ٩) ، وأوصى بطرس الرسول الأرقاء بمثل هذه الوصية ، وأوجبها آباء الكنيسة لأن الرق كفارة عن ذنوب البشر يؤديها العبيد لما استحقوه من غضب الله » .

راجع « قصة الملكية في العالم » للدكتور على عبد الواحد وافى ص ٤٩ - ٥٣ ، ٧١ ، ٧٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ - وراجع « مقارنة الأديان » جـ ٣ - الإسلام . للدكتور أحمد شلبي (الطبعة الثانية ١٩٦٥) ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

حروب المسلمين مع المجوس فى الشرق ، ومع الروم فى الغرب أسر الأعداء بعضا من المحاربين المسلمين واسترقوهم ، فكان لزاما على القواد المسلمين أن يأخذوا بسنة المعاملة بالمثل ، عملا بقوله تعالى : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» . ولم يكن من المقبول أو المعقول أن يسترق أعداؤهم أسرى المسلمين وأن يحرر المسلمون أسرى أعدائهم .

لما تقدم لم يكن أمراً مستطاعاً تحريم الرق فجأة تحريماً تاماً . ومن أجل ذلك فقد عمل الإسلام على **القضاء عليه تدريجيا** . وكان القضاء عليه بسلاح ذى حدين ، أو بعبارة أخرى أنه اتخذ لبلوغ ذلك الهدف وسيلتين : **(الأولى)** هى العمل على التضييق من دائرة الروافد (أو المصادر) التى تغذى الرق ، وذلك بأن قصر الإسلام تلك المصادر على مصدرين (بعد أن كانت له لدى العرب والشعوب الأخرى مصادر متعددة) . هما : ١ - الوراثة ، أى ذلك الرق الذى يفرض على أبناء الرقيقة ، ٢ - رق الحرب ، أى ذلك الرق الذى يفرض على أسرى الحرب . على أن الإسلام قد وضع مع ذلك على كل من هذين المصدرين قيوداً من شأنها أن تؤدى بهما إلى النضوب بعد فترة من الزمان . فنجد مثلا أن الإسلام قد حرم فرض الرق على الأسرى فى حرب تقوم بين فريقين من المسلمين ، كما أنه اشترط شروطا معينة فى الحرب التى تبيح استرقاق الأسرى .

والوسيلة الثانية : أن الإسلام عمل على تحرير الأرقاء أى أنه شجع على عتقهم ، كأن اعتبر مثلا عتق الرقيق كفارة لعدة ذنوب ، كالقتل خطأ ، والحنث فى اليمين ، كما اعتبره الإسلام فى مقدمة ما يتقرب به المؤمن إلى الله : كما فرض الإسلام على بيت المال (خزانة الدولة) شراء الأرقاء وتحريرهم .

خاتمة : الاسلام لا يبيح الرق فى هذا العصر : إذا كان الإسلام حين ظهوره قد أقر الرق فإنما كان ذلك - كما قدمنا كضرورة حربية ، يزول الاقرار بزوالها ، فلم يكن يباح الرق إلا فى ميدان الحرب ، لأن أعداء الإسلام كانوا يسترقون أسرى المسلمين ، فإذا تغير الحال بحيث أصبح خصوم الإسلام لا يسترقون المسلمين كان واجبا على المسلمين أن يمتنعوا عن الاسترقاق وإلا

خالفوا الآية الكريمة : « ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

ثم إن الحرب التى يباح فيها شرعا رق الأسرى يجب أن تتوفر فيها شروط معينة : أهمها أن تكون الحرب دفاعا عن الإسلام أو منعا لفتنة بين المسلمين ، ولم تكن هذه الشروط تتوفر فى الواقع إلا فى تلك الحروب التى اضطر إليها الإسلام فى بداية ظهوره ، وهذا يعنى أن الإسلام لم يكن يبيح الرق إلا لأجل معلوم (١١١) .

مراعاة الإعتدال وسنة التدرج فى المذاهب والانظمة السياسية الاجنبية :

١ — سنة التدرج :

مقدمة : إذا نظرنا إلى تاريخ تلك الأنظمة والمذاهب تبين لنا أن الكثير منها تأخذ بسنة التدرج ، وأن مراعاة هذه السنة فى مقدمة عوامل ما كتب لها من نجاح ، وأن عدم مراعاة البعض لتلك السنة يعد فى مقدمة ما كتب على بعض الأنظمة من إخفاق أو انهيار ، وعلى بعض المذاهب من اندثار أو عدم انتشار .

فإذا كانت الطفرة أمرا مستطاعا بل ومستحسنا أحيانا ، أو واجبا فى ميدان الصناعة أو التعليم (إذا أعدت لهما معداتها ووسائلها) كما حدث فى اليابان فى عهد امبراطورها العظيم « ما تسوهيتو » (الذى تولى حكمها فيما بين عامى ١٨٦٨ - ١٩١٢) (١١٢) ، إلا أن تلك الطفرة - فى ميدان المذاهب أو الأنظمة الاجتماعية

---

(١١١) راجع فيما تقدم « السير الكبير » للإمام الشيبانى (المتوفى عام ١٨٩ هـ) . بشرح الإمام السرخسى ، وعليه تعليقات من الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة - (من مطبوعات جامعة القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ٧٤ - ٧٨ ، ٨٣ - ٨٤ - و « الوحى المحمدى » (المرجع السابق) للسيد محمد رشيد رضا ص ٢٨٩ حيث يقول : ان الرسول قد أعتق كثيرا من الرجال والنساء قبل بعثته رسولا وبعدها ، وذلك من ماله ومال زوجته السيدة خديجة ، وكذلك فعل أبو بكر » .
وراجع « ضحى الإسلام » للأستاذ الجليل أحمد أمين (طبعة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م) ص ٨٤ .

(١١٢) راجع « مبادىء فى السياسة المصرية » للأستاذ محمد على علوبه باشا (طبعة ١٩٤٢) ص ٤٢ ، ٤٣ .

أو السياسية ـ تعد طريقا وعراً لا تؤمن عواقبه ، وتكثر شروره ومتاعبه ، بل كثيرا ما تكون معول هدم يهز من تلك المذاهب والأنظمة أركانها ، ويقوض بنيانها . وإليكم تفصيل ما قدمنا .

٢ — أثر مراعاة سنة التدرج :

١ — فى الولايات المتحدة الأمريكية : لقد كان فى مقدمة عوامل نجاح النظام الديموقراطى بها (قبل أن تدب فى أداة الحكم والإدارة فيها عوامل الفساد فى النصف قرن الأخير) ، أن الأمريكيين ـ كما قال الأستاذ الأمريكى جارنر Garnar (أستاذ العلوم السياسية) لم يقعوا حيث وقع غيرهم من الشعوب حين أدخلوا فى بلادهم الأنظمة الديموقراطية ، فنجد الأمريكيين بدلا من أن يأخذوا طفرة مثلا بنظام الانتخاب العام (وهو النظام الذى لا يشترط فيه فى الناخب توفر قسط ولو بسيط من التعليم أو من الناحية المالية) كما فعلت كثير من الدول الناشئة أو الصغيرة ، قد أخذوا بالعكس بنظام الانتخاب المقيد(١١٣). ثم أخذوا يعملون تدريجياً على التوسع من نطاق دائرة حق الانتخاب كلما اتسع نطاق النضوج السياسى للشعب ، حتى وصلوا فى النهاية تدريجيا الى الأخذ بنظام الانتخاب العام (١١٤) .

٢ ـ **وفى انجلترا** : كانت كذلك مراعاة روح الاعتدال وسنة التدرج

---

(١١٣) يقصد بنظام « الانتخاب (أو الاقتراع) المقيد » ذلك النظام الانتخابى الذى يشترط فيه فى الناخب شرط نصاب مالى ، أو شرط كفاءة (أى قسط من التعليم) .

(١١٤) راجع جارنر Garnar : « آراء وأنظمة سياسية أمريكية (Idées et Institutions Politiques Américaines) الترجمة الفرنسية من الانجليزيه ص ٤ ، ٥ : وكذلك الشأن فيما يتعلق بالاستفتاء الشعبى فقد بدأ الأمريكيون ـ كما يقول ذلك الأستاذ الأمريكى الكبير ـ بالأخذ بهذا النظام بصدد التشريعات العادية . الخلاصة أن الديموقراطية كانت فى بداية العهد بها فى أمريكا ذات صبغة معتدلة ونزعة محافظة ، على أنها بعد أن بدأت تلك البداية =

فى مقدمة عوامل نجاح نظامهم الدستورى البرلمانى . فرغم قدم عهدهم بهذا النظام ورسوخ قدمهم فيه فاننا نجدهم لم يأخذوا بنظام الانتخاب العام لانتخابات مجلس العموم إلا عام ١٩١٨ ، ولم يتقرر للمرأة هناك حق الانتخاب تماما كما للرجل (أى بالشروط ذاتها التى تشترط فيه من أجل أن يكون ناخبا) إلا عام ١٩٢٨. وحسبنا أن نذكر هذه الحقيقة ليتبين لنا الى أى حد كان النظام السياسى (نظام الحكم) الانجليزى يخطو خطوات بطيئة تدريجية فى طريق تطوره(١١٥) .

فالواقع أن التاريخ الدستورى الانجليزى كان يسير دائما تدريجيا طبقا لسنة التطور ، فتاريخهم هذا الطويل لايكاد يعرف من الثورات (ذات الصبغة الدستورية) اللهم إلا ثورتين : الثورة الأولى عام ١٢١٥ وهى التى تمخضت عن الوثيقة الدستورية الشهيرة باسم « الماجنا كارتا Magna Carta » ، والثانية كانت تلك الثورة التى قام بها كرمويل فى القرن السابع عشر ، ولكن الثورة الأولى لم تتمخض إلا عن مجرد وضع بعض من القيود على سلطة الملك المطلقه لكفالة بعض حريات الأفراد ، أى أن تلك الثورة لم تأت بوثبة أو بطفرة فى الميدان الدستورى .

حقا أن الثورة الثانية — ثورة كرمويل — قد تمخضت عن وثبة طويلة فى الميدان الدستورى ، ولكنها لم تلبث إلا فترة قصيرة من الزمن . أما أنها كانت وثبة طويلة بل وعنيفة ، فذلك لأن كرمويل — حين نجحت ثورته — عمد إلى إلغاء مجلس اللوردات بل وإلغاء النظام الملكى وأعلن قيام نظام جمهورى. ولكن هذا النظام الجديد لم يلبث إلا أمدا قصيرا ثم أعيد مجلس اللوردات كما أعيد النظام الملكى بعد وفاة كرمويل (عام ١٦٥٨) ، ثم تابع التاريخ الدستورى

= المتواضعة لم تلبث أن أصبحت تعد فى عين المؤرخ والكاتب السياسى الفرنسى الكبير توكفيل Tocqueville (حوالى عام ١٨٢٢) أكثر البلاد ديموقراطية فى العالم » .

(١١٥) راجع فى ذلك كتابنا : « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » أو كتابنا «أزمة الأنظمة الديمقراطية» (الطبعة الثانية ١٩٦٤) ص ١٦٠ - ١٦٣ .

الإنجليزى سيره فى طريق التطور والتدرج ، وكان ذلك على خلاف ماسار عليه التاريخ الدستورى الفرنسى (١١٦) (كما سيأتى بيان ذلك فيما بعد) .

٣ — **مذهب ماركس والأنظمة الماركسية** . وإذا نحن نظرنا إلى مذهب ماركس (الذى يعد أب الشيوعية فى العصر الحديث) فاننا نجد أن ما يأخذ به هذا المذهب من سنة التدرج فى تطبيق مبادئه يعد فى مقدمة العوامل التى عملت على بقائه ، بينما اندثرت المذاهب الشيوعية أو الاشتراكية الأخرى السابقة عليه ، كمذهب افلاطون فى اليونان القديمة ، ومذهب أوين Owen فى انجلترا ومذهب فوربيه وسان سيمون وبرودون Proudhon وغيرهم فى فرنسا فى القرن التاسع عشر .

ورغم أن جوهر مذهب ماركس هو اشتراكية الملكية (أى ملكية المجموع او الدولة باعتبارها ممثلة للمجموع لوسائل إنتاج الثروة كالأرض والمبانى والمناجم والغابات والمصانع والمؤسسات التجارية والمالية الخ) فاننا نجد لينين حين استولى على الحكم فى الاتحاد السوفيتى (بعد ثورة أكتوبر الشيوعية عام ١٩١٧) وأخذ فى تطبيق مذهب ماركس لم ينزع ملكية صغار الملاك الزراعيين ، بل عمل على توزيع أراضى النبلاء وكبار الملاك على الفلاحين : الأمر الذى أدى إلى ازدياد عدد الملكيات الزراعية الصغيرة ، ويلاحظ أنه لم يبدأ فى نزع الملكيات

---

(١١٦) وكذلك كان شأن الانجليز فى مستعمراتهم يأخذون بسنة التدرج فيما يزمعون إدخاله فى مستعمراتهم من أنظمة جديدة للحكم بدلا من الأنظمة القائمة فى تلك المستعمرات كما كان شأنهم فى الهند مثلا، كما يذكر العالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى (الذى كان هنديا قبل إنشاء باكستان عام ١٩٤٧)

راجع فيما تقدم كتابنا « أزمة الفكر السياسى الأسلامى » (الطبعة الأولى) ص ١٧٥ ، ١٧٦ الهامش ٥ أو كتابنا « الشريعة الاسلامية كمصدر أساسى للدستور » (الطبعة الأولى ١٩٧٥) ص ١٧٥ - ١٧٧ وراجع أيضا للأستاذ الفرنسى الكبير بارتلمى J. Barthélmy كتابه : « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٣٣) ص ٢٥٢ ، ٢٥٧

الزراعية الصغيرة واستيلاء الدولة عليها إلا فى عام ١٩٢٧ ، وكان ذلك فى عهد دكتاتورية ستالين . (١١٧)

ب) ـ الطفرة وعدم مراعاة سنة التدرج وآثارها ٠

ونجد بالعكس أن عدم مراعاة روح التطور أو سنة التدرج كان فى مقدمة الأسباب التى أدت إلى فشل الأنظمة السياسية وإلى إحداث رد فعل من شأنه استبدال أنظمة ديموقراطية بأخرى دكتاتورية أو أنظمة جمهورية بأخرى ملكية والأمثلة على ذلك كثيرة . حسبنا هنا أن اشير إلى فرنسا .

فى فرنسا ـ نجد دساتير الثورة الفرنسية (لعام ١٧٨٩) قد جاءت بطفرة فى الميدان الدستورى أى فى طريق الديموقراطية ، فأدى تطرفها (وعدم اخذها بسنة التدرج) فى هذه الناحية إلى الفوضى السياسية والإدارية والمالية وعدم استتباب الأمن : الأمر الذى مهد الطريق لقيام دكتاتورية نابليون .

وبينما نجد انجلترا فى تاريخها الطويل لم تعرف سوى ثورتين دستوريتين فاننا نجد فرنسا منذ عصر الثورة الفرنسية ـ أى منذ أقل من قرنين فحسب من الزمان ـ قد عرفت فى الميدان الدستورى نحو ١٥ حركة ثورية أو انقلابية. (١١٨)

٢ ـ مراعاة الاعتدال

تعد كذلك مراعاة روح الأعتدال فى مقدمة العوامل التى يرجع إليها حسن سير الأنظمة الدستورية فى كل من انجلترا ، والولايات المتحدة الأمريكية (قبل أن يشوب الفساد أداة الحكم والأدارة فيها فى النصف قرن الأخير) .

---

(١١٧) راجع « البيان الشيوعى » Manifeste Commwuniste (الذى يعد بمثابة دستور للمذهب الذى أذاعه ماركس وانجلز عام ١٨٤٨) طبعة باريس ١٩٤٥ ترجمة Laura Lafargue (إلى الفرنسية) ص ٢٣ حيث ورد ما نصه : « أن البروليتاريا ـ استناداً إلى سلطانها السياسى (أى بعد الاستيلاء على كراسى الحكم) تعمل **تدريجيا** على انتزاع رأس المال من البورجوازيين (أصحاب رؤوس الاموال) . . الخ »

وراجع Marx Selected works الطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥ ج ١ ص ٤٨

(١١٨) بارتلمى « القانون الدستورى » (المرجع السابق) ص ٢٥٢ ، ٢٥٧.

وتتمثل روح الاعتدال (أولا) فى أن كلا من نظام هاتين الدولتين يأخذ بسنة التدرج (كما قدمنا) ، و (ثانيا) فى أننا نجد فى كل منهما أن الاحزاب والهيئات التى تتولى سلطة الحكم (رئيس الدولة والوزارة والهيئة النيابية) تنزع - فى خلافاتها فيما بينها إلى الأخذ **بالحلول الوسط**(١١٩). وذلك عكس ماكان عليه الحال فى فرنسا . قبل عهد ديجول العظيم وتوليه الحكم عام ١٩٥٨ ، فان ماطبعت عليه عقلية الكثيرين من الساسة وقادة الفكر هناك من طابع العقلية المنطقية النظرية غير العملية ، ذات الولوع بالخلافات النظرية والاعتبارات المنطقية كان لها أثر كبير فيما كان يقوم بين الأحزاب من خلافات وفى كثيرما انتاب نظام الحكم من تقلبات وانقلابات ، وبماساده من بعد عن روح الاعتدال ومن تطرف فى النزعات دون أخذ بسنة التدرج (كما قدمنا) (١٢٠) .

خاتمة - والرأى عندى أنه إذا كانت الفضيلة - كما يقول أرسطو - « وسطا بين طرفين كلاهما رذيلة » فإن أفضل الأنظمة الدستورية - فيما أعتقد ، وفيما يبين

---

(١١٩) ذلك هو ماذكره عن **الولايات المتحدة** الفقيه الكبير الدكتور عبد الحميد بدوى (نائب رئيس محكمة العدل الدولية السابق) فى محاضرة عامة ألقاها بالقاهرة بالجامعة الأمريكية (فى ١٩٤٣/٤/١٧) بعنوان «النظام الدستورى فى الولايات المتحدة الأمريكية » - (من مطبوعات الجامعة الأمريكية بالقاهرة) .

- وراجع ماذكره الأستاذ الأمريكى جارنر بصدد الأخذ بسنة التدرج (وهى صورة من صور روح الاعتدال فى الولايات المتحدة . وقد سبق أن أشرنا إليه فى كتابنا هذا بالهامش ١١٤

وفيما يتعلق **بانجلترا** ذكر السير جون سيمون John Simon وزير خارجية انجلترا (فى محاضرة عامة ألقاها بباريس عام ١٩٣٥ - ونشرتها كبرى صحف فرنسا فى ذلك الحين وهى صحيفة « الطان » Le Temps فى عدد ١٩٣٥/٣/٩) مايلى :

« إنكم تجدون فى دستورنا عدم مراعاة لأحكام المنطق وبعضا من الاحتقار للتعليق بالشكليات واحتراما كبيراً لدروس الماضى وحسابا كثيراً للحقائق والواقع ، وبصفة خاصة **روح الاعتدال** إلى حد بعيد . »

(١٢٠) لزيادة التفصيل راجع كتابنا : «أزمة الأنظمة الديموقراطية » (الطبعة الثانية ١٩٦٤) ص ١٦٥ - ١٧١ .

لنا التاريخ - هو ما اتخذ بين طرفين متعارضين طريقا وسطا . على أنه إذا صح أن نأخذ بسياسة الحلول الوسطى فى ميدان الشئون الدستورية والسياسة الداخلية فيما يقوم من المنازعات والخلافات ما بين مختلف السلطات والهيئات والجماعات داخل الدولة ، فالأمر يختلف - فيما أعتقد - فى ميدان السياسة الخارجية ، حين يكون الأمر متعلقا بكرامة الوطن والحقوق المشروعة للدولة ، فإنه لا موضع هنا للأخذ « بالحلول الوسط » ولا خضوع هنا - فى سبيل نيل تلك الحقوق - إلا أمام « الضرورات التى تبيح المحظورات » على حد تعبير علماء الشريعة ، أى أمام قوة قاهرة لا قوة للشعب أو الدولة على قهرها .

الخاصية الثامنة - مراعاة الرحمة

أن الاسلام طابعه الرحمة ، فقد قال تعالى مخاطبا رسوله الأمين : وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » . ولقد قرن الله الرحمة (أو إطعام المسكين) بالصلاة . وهى فى مقدمة أركان الاسلام - فقد قال تعالى : « ما سلككم فى سقر ، قالوا لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين » . وسقر هى من أسماء جهنم .

وتعد الزكاة فريضة شرعية - وهى من أركان الاسلام ، وهى لا تعد إذلالا للفقير ، بل تعد حقا له يتولى ولى الأمر (أى من بيده سلطة الحكم) . جمعها وتوزيعها . قال تعالى : « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » .

وتعد الأسرة متعاونة فيما بينها ، يعين قويها ضعيفها ، ويطعم غنيها فقيرها ، ويعد ذلك (كما يقول العالم الجليل الشيخ أبو زهرة) - قانونا - حقا ، لا مجرد واجب دينى ، إذ أن القضاء (كما يقول) يطبق النظام الذى قرره الاسلام فيما يتعلق بنفقات الأقارب الفقراء العاجزين عن الكسب » (١٢١)

ولعل خير ما نختتم به هذا المبحث أن نشير إلى أن التاريخ الاسلامى يذكر لنا مثالا لا مثيل له فى التاريخ العالمى ، يذكر لنا أن عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين حين كان يحكم دولة تمتد من مصر إلى بلاد فارس (إيران) كما تشملها ، وحين كان يحمل أعباء الحكم والسلطان على كتفيه لم يتردد أن يحمل عليها كيسا من الدقيق إلى تلك الإعرابية التى لم يكن لديها ما تقتات به وصغارها .

---

(١٢١) راجع للأستاذ الشيخ أبو زهرة كتابه « تنظيم الاسلام للمجتمع » (طبع بالقاهرة عام ١٩٦٥) ص ١٤١ ، ١٤٧ - ١٥٥

المبحث الثانى

الاسلام ومبادىء الديموقراطيات الغربية

المطلب الأول

مبادىء الديموقراطيات الغربيـة

تمهيد - سبق أن ذكرنا (فى مقدمة الكتاب) « أن الذى سأقدمه من تلك المبادىء (التى توصف أحياناً بالمذاهب أو النظريات) التى تسود أنظمة الحكم المعاصرة إنما هى (ا) تلك المبادىء التى تنطوى على تحد لمبادىء الإسلام ، أو (ب) - تلك المبادىء التى يفاخر أصحابها أن الإسلام لا يعرفها أو لا يقبلها ، أو أنه لم يقبل عليها ولم تجد تعاليمه سبيلا اليها ، أو أنه يأباها ويتعارض وإياها » .

— من ذلك يرى أننا لم نر أن نعرض لجميع المبادىء التى تسود أنظمة الحكم المعاصرة ، إنما رأينا أن نقتصر على هذين الطرازين من المبادىء (بما تشمله مما يوصف بالمذاهب أو النظريات) مع بيان موقف الاسلام منها .

والواقع أن مبادىء الديموقراطيات الغربية تعد من الطراز الثانى (ب) .

وسنقتصر هنا على ثلاثة من أهم تلك المبادىء وهى : (أولا) المذهب الحر (أو المذهب الفردى) - (ثانيا) مبدأ سيادة الأمة - (ثالثا) مبدأ (أو نظرية) فصل السلطات .

المبدأ أو المذهب الحر (أو الفردى) (١)

فى مقدمة المبادىء أو المذاهب التى تقوم على أساسها الديموقراطيات الغربية

---

(١) أهم المراجع لهذا المبدأ أو المذهب :

— بيردو Burdeau : « مطول علم السياسة » ج ٥ (طبعة باريس ١٩٥٣) .

— كتابنا « الحريات العامة - تطورها . ضماناتها . مستقبلها » (طبعة ١٩٧٥) .

— أندريه هوريو A. Hauriou : القانون الدستورى والأنظمة السياسية (طبعة باريس ١٩٦٨) .

ما يطلق عليه بالمبدأ أو المذهب الحر (أو الفردى) ، حتى أن الحريات العامة (مثل الحرية الشخصية ، وحرية الرأى وحرية العقيدة وحرية الملكية الخ) يطلقون عليها أحيانا « الحقوق الفردية » . وقد سميت كذلك لأنها إنما قامت على أساس المذهب الفردى (أو الحر) ، هذا المذهب الذى كان يعد قيدا على سلطة الحكام.

تعريف الحرية ـ الحرية ـ كما عرفها « اعلان حقوق الانسان لسنة ١٧٨٩ » الشهير (الصادر فى بداية عصر الثورة الفرنسية) ـ هى حق الفرد أن يفعل كل مالا يضر بالآخرين ، وأن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز تحديدها إلا بالقانون » .

فكرة تقييد سلطة الحكام فى الغرب :

ظهرت فكرة وضع حدود على سلطة الحكام فى الدول الغربية مع ظهور المسيحية ، فحين تقرر فصل سلطة الكنيسة الكاثوليكية عن سلطة الدولة عمل البابوات (رؤوساء الكنيسة الكاثوليكية) ـ باعتبارهم ممثلين للدين والأخلاق (كما يقولون) ـ على تحديد سلطة الحكام ، وتأييداً لهذا الاتجاه عمل علماء الدين المسيحى فى القرون الوسطى على خلق **نظرية عن « حق مقاومة الظلم »** وهى تعد أول تعبير عن مذهب يهدف إلى تقييد سلطة الحكام .

= — دوفرجيه Duverger : القانون الدستورى والأنظمة السياسية (طبعة باريس ١٩٦٨) :

كويار Coillard : « الحريات العامة (طبعة باريس ١٩٦٨) .

— مارليو Marlio (عضو المجمع العلمى الفرنسى) : « الدكتاتورية أو الحرية » (طبعة باريس ١٩٤٠) .

— فيديل Vedel : « القانون الدستورى (طبعة باريس ١٩٤٩) .

— دوجى Duguit : « دروس فى القانون العام » (طبعة باريس ١٩٢٦).

— الدكتور جوستاف لوبون Le Bon « الأسس العلمية لفلسفة التاريخ» (طبعة باريس ١٩٣١) .

الدكتور جوستاف لوبون : « الثورة الفرنسية وسيكولوجية الثورات (طبعة باريس ١٩٢٥) .

كلمة نقد :

كان ذلك هو ما يذكره الفقهاء الفرنسيون .

على أن لنا على ذلك ملحوظتين :

الملحوظة الاولى : إذا كان حقاً أننا كنا نجد ـ قبل ظهور المسيحية ـ وحتى في الديموقراطيات اليونانية القديمة أنه لم تكن هناك حرية معتقدات دينية ، إذ كان على الفرد في تلك الديموقراطيات أن يعتنق دين الدولة (وهو من الديانات الوثنية) كما أنه لم تكن تكفل هناك حرية أو حرمة الملكية ، إذ كانت أملاك الفرد وثروته تحت تصرف الدولة ، أى أنها تخضع للدولة خضوعا مطلقاً ، فإذا كانت الدولة بحاجة إلى مال كان لها أن تأمر الدائنين أن يتنازلوا عن ديونهم للدولة ، كما أن للدولة أن تأمر النساء بتسليم الجوهرات إليها ، ولم تكن الحرية الشخصية مكفولة ، إذ يصح نفى أى فرد (بموافقة جمعية الشعب) دون محاكمة ، بل ودون أن يتهم بارتكاب جريمة معينة ، وذلك فحسب لمجرد كونه شخصاً طموحاً ذا أطماع كبيرة زاد عن الحد كبرها ، حتى أصبح يخشى معها خطره وخطرها ، أو أنه نظراً لما أداه للشعب من خدمات كبيرة قد تعلقت به الأمة تعلقاً جعل من يسير الأمور عليه أمر قيادته لها ، وانقيادها له إنقياداً يخشى معه إستبداده بالأمر ، ذلك النظام هو ما كان يطلق عليه في أثينا « أوستراسزم Ostracisme (أى نظام المحار) وذلك لأن عادتهم فى هذه الحالة (أى حالة نظر اليونانيين القدماء فى أمر ذلك الشخص الذى يخشون إستبداده المحتمل) جرت على أنهم كانوا يدعون جمعية الشعب إلى الاجتماع لتقرر ما إذا كان يجب نفيه ، فكان كل مواطن يدلى بصوته (فى هذه الجمعية) بكلمة لا أو نعم كتابة على محارة (٢) .

ولكننا نرى ـ مع ذلك كله ، ورغم ذلك كله ـ أنه مما يجافى الدقة أن

---

(٢) راجع للمؤرخ الفرنسى فوستيل دى كولانج Fustel de Coulanges (عضو المجمع العلمى الفرنسى) كتابه الشهير : « دويلة المدينة القديمة » La Cite Antique (طبعة ١٩٢٢ بباريس) ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

يقال أنه لم تكن تعرف قبل ظهور المسيحية قيود على سلطان الحكام ، فقد كانت تلك التصرفات أو القرارات التي تمس الحريات (لا سيما أهمها وهو ما يمس الحرية الشخصية) تشترط في صدورها موافقة جمعية الشعب عليها ، وفي ذلك بلا ريب قيد لا يمكن الاستهانة بشأنه ووزنه وأن العرف قد انعقد على تقبلها وعدم استنكارها ، (والعرف تعبير عن موافقة الشعب) ، ومن ناحية أخرى فان الأفراد كانوا يعدون أنفسهم رغم تلك التصرفات أو القرارات أحراراً ، إذ كان الفرد ـ كما يقول العلامة الفرنسي دوجي Duguit ـ يعد نفسه حراً إذا كان تصرف الدولة إزاءه لم يكن سوى مجرد تنفيذ أو تطبيق لقاعدة عامة وضعت لجميع الأفراد على السواء (أى دون تمييز بين الأفراد) ، فكان تعريف الحرية ـ كما يقول ذلك الفقيه الفرنسي الكبير ـ مشتقاً من المساواة (٣) .

لما تقدم كان الأوفق والأدق أن يقال أن مفهوم الحرية لدى الأقدمين (قبل ظهور المسيحية) كان يختلف عن مفهومها بعد ظهور المسيحية ، لا أن يقال أنه لم تعرف على الحريات قيود قبل أن تظهر المسيحية إلى الوجود .

الملحوظة الثانية ـ ثنائية السلطة :

وكذلك عرف قبل ظهور المسيحية قيد آخر على سلطان الحاكم : ذلك هو المعروف بثنائية السلطة . ففي عهد الامبراطورية الرومانية القديمة التي بدأ عهدها منذ عام ٢٩ قبل الميلاد (وامتد حتى عام ٢٩٥ ميلادية) كان يتولى السلطان اثنان ، وكان يطلق على كل منهما « القنصل » فلم يكن يستطيع احدهما أن يصدر قراراً في شئون الحكم إلا بموافقة الآخر ، ولم يكن لأيهما تخصص Spécialisation في أعمال معينة دون شريكه في الحكم ، فكان كل منهما يقيد سلطة الآخر . فليس صحيحاً إذاً أن يقال أن فكرة تقييد السلطة لم تعرف قبل ظهور المسيحية .

---

(٣) راجع للعميد دوجي Duguit كتابه : L' Etat ص٦٦ ـ وكتابنا القانون الدستوري والأنظمة السياسية (الطبعة الخامسة ١٩٧٤ ص ١٠٠ ـ ١٠٢ .

وكانت تستند فكرة ثنائية السلطة (أو جماعية السلطة) على أساس الاعتقاد بأن الاستبداد بالسلطة إنما يحدث من فرد ، فاذا لم تودع سلطة الحكم (السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية) فى يد فرد ، وإنما أودعت فى يد اثنين (أو فى يد جماعة) فان فى ذلك - فيما كانوا يحسبون - صيانة وضمانة للحريات ، ذلك لأن السلطة - كما يقولون - تصبح قوية يخشى استبدادها حين يتولاها فرد ، أما إذا جرى تقسيم السلطة فتولاها إثنان (أى هيئة ثنائية) أو عديد من الأفراد (أى هيئة جماعية) فإن تقسيم السلطة من شأنه - كما يقولون - أن يؤدى إلى إضعافها ، وبالتالى ينطوى على ضمان ضد إساءة إستعمالها أو ضد الاستبداد بها (٤) .

---

(٤) على أن التاريخ قد أثبت عدم صحة الرأى القائل بأن ثنائية (أو جماعية) السلطة تعد إحدى ضمانات الحريات .

راجع فى ذلك كتابنا « الحريات العامة » ص ٧٠ - ٧٦ .

— ثم أنه يجب ألا تفوتنا الاشارة إلى قيد آخر هام على سلطة الحكام عرف فى زمان ما قبل ظهور المسيحية بل وفى كل زمان ، ذلك القيد يتمثل فيما هو معروف عن قوة **الرأى العام** الذى يسود المحكومين وتعمل لها الهيئة الحاكمة حساباً كبيراً ، لما قد يخشى من أن يقوم المحكومون (أو عدد كبير منهم) برفع علم المقاومة لما تضعه تلك الهيئة من قوانين . إن ذلك الحساب أو ذلك القيد - كما يقول الفقيه البريطانى الكبير دايسى Dicey - نجده حتى فى أكثر الملكيات إستبداداً ، فالامبراطور الرومانى قديما (أى حتى قبل ظهور المسيحية) أو الملك فى أواسط القرن الثامن عشر فى فرنسا أو قيصر روسيا قبل الحرب العالمية الأولى ، كل من أولئك كان حاكما « صاحب سيادة » بالمعنى القانونى لهذه الكلمة (أى صاحب سلطة عليا لا تعلوها سلطة أخرى) ، فكان صاحب سلطة تشريعية مطلقة (أى لا حدود ولا قيود عليها قانوناً) ، على أننا ننحرف عن جانب الصواب إلى جانب الخطأ إذا اعتقدنا أو حسبنا - كما يقول دايسى - أن أكثر الحكام سلطاناً مطلقاً عرفه التاريخ عرف أو استطاع أن يضع كل ما شاءت له أهواؤه من قوانين . على أن ذلك القيد هو ذو صبغة =

خلاصة ما تقدم : إن القول بأن فكرة وضع حدود أو قيود على سلطة الحاكم لم تعرف قبل ظهور المسيحية هو قول جانبه التوفيق .

نشأة المذهب الحر (أي المذهب الفردى)

ذكرنا أن رجال الدين المسيحى ـ فى القرون الوسطى ـ قد عملوا على خلق نظرية عن « حق مقاومة الظلم » .

وفى القرن الثامن عشر قبيل عصر الثورة الفرنسية وجدنا الفلاسفة قد نزعوا الصبغة الدينية عن تلك النظرية ووضعوا لها أسساً عقلية (أى تستند إلى العقل لا إلى الدين) ، وهكذا نشأت نظرية أو المذهب الحر (أو الفردى) ، هذا المذهب الذى عبرت عنه وثيقة اعلان حقوق الانسان والمواطن لسنة ١٧٨٩ (فى بداية عصر الثورة الفرنسية) خير تعبير . ولقد كان يعد هذا المذهب ـ فى القرن التاسع عشر ـ الأساس المذهبى لمبادىء الأحزاب التى كانت توصف « بالأحرار » وكان يوصف خصومهم « بالمحافظين » .

مغزى المذهب الفردى (أو الحر) . توصف الديموقراطية الغربية بأنها « فردية » individualiste . ولقد كانت هذه الصبغة الفردية من الألوان التى صبغت بها الثورة الفرنسية مبادىء الديموقراطية الغربية . والمقصود بالفردية أن تعتبر الأمة أنها مكونة من أفراد متساوين ، وأن للفرد حقوقا كان وجودها سابقا على وجود الدولة وأن حماية تلك الحقوق كانت الغاية من قيام الدولة كما

= سياسية لا قانونية . راجع فى ذلك للأستاذ دايسى كتابه :

Introduction to the study of the law of the constitution

(الطبعة التاسعة ١٩٤٥ . لندن) ص ٧٤ - ٨٢ .

ولزيادة التفصيل راجع كتابنا : « الوسيط فى القانون الدستورى » (طبعة ١٩٥٦) ص ٦٠٣ - ٦٠٦ .

ـ ملحوظة ـ ونود فى مقام الختام أن نذكر أنه لو أن العلامة دايسى قد امتد به العمر حتى يشهد ما صنعه ستالين فى روسيا ، وهتلر فى ألمانيا ، وعبد الناصر فى مصر ، لأدخل على رأيه غير القليل من التبديل والتعديل ..

كانت علة سلطانها (٥) ويترتب على المبدأ الفردى **النتائج الآتية :**

١ — يجب ألا توجد جماعة من الجماعات تقف موقفا وسطا بين الأمة صاحبة السيادة (أو الدولة الممثلة لها) وبين الفرد الذى يطيع أوامرها إذاً فلا يجوز أن توجد هناك نقابات طائفية (Corporaitons) أو نقابات مكونة من أرباب مهنة من المهن الحرة أو مكونة من الموظفين . فالثورة الفرنسية لم تقض على امتيازات الأشراف ورجال الدين فحسب ، بل كذلك قضت على امتيازات تلك النقابات الطائفية ، فأساس التمثيل السياسى للشعب (أى حق الانتخاب) هو الأفراد لا الجماعات أو الهيئات . ومن الأسباب التى حملت رجال الثورة على إلغاء تلك النقابات الطائفية أنها قد قيدت حرية العمل والعمال وقاومت كل جديد فى الصناعة ، ولذا كان الغاؤها تمهيداً لازما لقيام الثورة الصناعية فى فرنسا فى أوائل القرن التاسع عشر (٦) .

٢ — النتيجة الثانية للمبدأ الفردى هى أن الفرد هو غاية الجماعة أى أن حماية حقوق الفرد أو حرياته هى علة أو مبرر سلطان الدولة (كما قدمنا) .

---

(٥) راجع فيديل Vedel : « القانون الدستورى » ص ١٨٧ .

(٦) وفى الواقع أن الثورة الفرنسية قد بلغت حد التطرف حين عمدت (باسم المذهب الفردى) إلى الغاء كل الجماعات التى كانت قائمة تتوسط المسافة بين الفرد والدولة . ولكن الثورة كانت بمثابة رد فعل ضد الماضى ، أى بمثابة صيحة حرب قامت فى وجه المظالم القديمة التى كان منها مظالم تلك النقابات المهنية (Corporations) فالتطرف من ناحية المبدأ الفردى كان بمثابة تطبيق لقانون عام « لرد الفعل » الذى يعبر عنه أحسن تعبير المثل الفرنسى المعروف :

Si la branche est trop courbée dans un sens il faut pour la redresser la courber tout autant dans le sens contraire .

« إذا كان الغصن معوجا شديد الميل إلى ناحية من النواحى فإنه يجب من أجل أن نجعله مستقيما أن نثنيه إلى الناحية المضادة بقدر انثنائه السابق » .

٣ — أن كل مواطن يشترك فى السيادة(٧) لمجرد صفته أو كونه فرداً ، لا لأنه ينتسب إلى جماعة من الجماعات ، أو طبقة من الطبقات (كما كان شأنه قبل عصر الثورة الفرنسية ، حيث كان هناك نواب يمثلون طبقة النبلاء ، وآخرون يمثلون رجال الكنيسة ، ونواب يمثلون عامة الشعب) .

٤ — ليس للدولة أن يمتد سلطانها إلى المساس بحقوق الفرد وحرياته - كما يقول الفقيه الدستورى دوجى - إلا بمقدار ما تتطلبه ضرورة حماية حقوق الآخرين وحرياتهم .

ويلاحظ أخيراً - كما يقول ذلك الفقيه الكبير - أن تلك الحقوق الفردية (أو الحريات) إنما يتبينها الفرد بفطرته ، أى بمجرد احساسه وشعوره (٨) .

تصور الحريات العامة فى عصر الثورة الفرنسية والقرن التاسع عشر :

كانت الفكرة المسيطرة على عقول الأحرار - وهم الذين يدينون بالمذهب الفردى (أو الحر) - فى القرن التاسع عشر (وفى عصر الثورة) هى أن ثمة خلافا دائما بين ما يتطلبه الفرد وما يتطلبه المجتمع (أو سلطان الدولة التى تمثل ذلك المجتمع) ، فقد كانت تعد الدولة (وحكامها) فى نظرهم بمثابة « شر لا بد منه un mal nécessaire » يجب بقدر المستطاع الحد منه أى الحد من سلطان حكام الدولة ، بعبارة أخرى أن السلطة كانت تعد دائما - فيما يرى الأحرار - خطراً لأن أولئك الذين يستعملونها (أى الحكام) ينزعون دائما إلى اساءة استعمالها (كما ذكر مونتسكيو) .

لذلك كان واجبا أن نعمل على تقييدها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

ذلك هو ما كان يقول به أصحاب المذهب الحر .. (أو الفردى) (٩) .

---

(٧) المقصود هنا « باشتراكه فى السيادة » اشتراكه فى الانتخاب ، أو فى الهيئات النيابية (البرلمان أو مجلس الشعب) .

(٨) دوجى Duguit : « دروس القانون العام » ص ٤٣ .

(٩) أو نظرية « الحقوق الفردية » فكل هذه الاصطلاحات مترادفات .

أصول المذهب الحر (أو المذهب الفردى) (١٠) .

نستطيع أن نرجع هـــذه الأصول إلى ثلاثة مصادر : دينى ، وسياسى ، واقتصادى .

(١) **المصدر الدينى** ـ لقد بينا ـ فيما قدمنا ـ كيف كان الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يعد عاملا من العوامل التى أدت إلى تقييد سلطان الدولة ، فالدولة التيوقراطية (أى القائمة على أساس الدين) لا يمكن ـ فى نظر الفكر الغربى وكما يدل تاريخ الغرب ـ تقييد سلطانها ، والأمر بالعكس فيما يتعلق بالدولة العلمانية (أى التى لا تقوم على أساس الدين laic) ، وذلك لأن هذه الدولة تجد فى مواجهتها سلطان دين له هيئاته ورجاله .

فالمصدر الدينى يصح أن يعد من الأصول البعيدة أو الجذور العميقة لهذا المذهب الذى يهدف إلى تقييد سلطان الدولة . ولقد يتبادر إلى ظن البعض أن ضعف سلطان العقيدة الدينية إبان القرن التـــاسع عشر من شانه أن يؤدى إلى اضعاف أثر ذلك المصدر الدينى باعتباره عاملا من عوامل تقييد سلطان الدولة ، ولكن الواقع كان عكس ذلك الظن ، إذ أنه بناء على المذاهب العقلية (التى تقوم على أساس العقل لا الدين) لفلاسفة القرن الثامن عشر أصبحت للأخلاق وللقانون (القانون الطبيعى) ـ اللذين نزعت عنهما كل صبغة دينية ـ قيم عليا مقامها ومكانها فوقما للدولة من مكان ومقام . فكان على الدولة أن تخضع لها وأن تقيد بقيودهما .

ولقد كان ذلك أثرا من آثار فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية .

---

(١٠) فيما يتعلق بالمذهب (أو المبدأ) الفردى ومغزاه والنتائج المترتبة عليه راجع ص ٩٠ ، ٩١ . وحسبنا هنا أن نضيف إلى ما قدمنا ما ذكره الفقيه الفرنسى الكبير دوجى من أن تلك « الحقوق الفردية » إنما يتبينها الفرد بفطرته ، أى بمجرد احساسه وشعوره ، فليس من الجـائز إذا أن يمتد سلطان الدولة إلى المساس بحقوق الفرد وحرياته إلا بمقدار ما تتطلبه ضرورة حماية حقوق الآخرين وحرياتهم .

(ب) المصدر السياسى - لقد ولد المذهب الحر (أو الفردى) فى القرن الثامن عشر ، فى عصر الاستبداد الملكى . ففى ذلك العصر كان الظلم الذى يشكو منه الأفراد مصدره الدولة . على أن جماهير الفلاحين - رغم ما يرزحون تحت نيره من الظلم - لم يكن لهم وزن سياسى ، وذلك لما كانوا عليه من إنخفاض كبير فى مستوى العيش وفى مستوى التعليم .

ولقد كانت المذاهب الحرة السائدة فى القرن التاسع عشر من صنع رجال من فئة المثقفين من البورجوازية التجارية والصناعية فى القرن الثامن عشر . ولقد كانت طبقة البورجوازية هذه على ثراء واسع ، ولم تكن تتسع صدورها لاحتمال ظلم اقتصادى يصيبها ، فلم تكن موضع استغلال من طبقة الارستقراطية (فى الناحية الاقتصادية) ، ولكنها كانت موضع ظلم يصيبها من أصحاب الحكم والسلطان . فالتشريعات التى كانت تقرر (فى القرن الثامن عشر قبل الثورة الفرنسية) امتيازات لطبقة الارستقراطية كانت تضع طبقة البورجوازية فى مرتبة دنيا لم يكن فى طوقها أن تطيقها . ولم يكن الاستبداد الملكى ليترك لطبقة البورجوازية (الطبقة الوسطى) هذه قدرا كافيا من حرية الفكر ، ولا أى قدر من حق الأمن على أنفسهم ، كما أن التنظيمات التى وضعتها الحكومة للنقابات المهنية Corporations كان من شأنها أن وضعت عقبات فى طريق النهوض أو التقدم الاقتصادى لهذه الطبقة .

فبالنسبة لهذه الطبقة كانت الحرية إنما تعنى وضع قيود على سلطان الدولة فنحن إذا أمعنا النظر فى وثيقة إعلان الحقوق لسنة ١٧٨٩ فإننا نتبين أنها كانت بعيدة عن أن تكون وليدة مجرد مبادىء نظرية سبق لأصحاب المذاهب النظرية وضعها ، بل كان الأمر هو العكس ، إذ كانت كل مادة من مواد تلك الوثيقة إنما تشير إلى تصرف معين من تصرفات الحكام كان يعد تصرفا ظالما (فى عهد الحكم الملكى القديم قبل الثورة الفرنسية) .

وهكذا نجد أن فكرة الحريات العامة كانت تصدر عن الاعتقاد بأن الظلم

مصدره الأنظمة السياسية ، أى من الحكام (١١) .

(ﺟ) **المصدر الاقتصادى** — وأخيرا فإننا نجد أن ذلك المذهب الحر (أو الفردى) الذى ساد فى القرن التاسع عشر كان من مصادره المذهب الاقتصادى الحر لآدم سميث : ذلك المذهب الذى يقوم على أساس الاعتقاد بسمو النشاط الفردى والحافز الخاص على نشاط الدولة فى الميدان الاقتصادى، فاذا كان نشاط الدولة أو تدخلها فى الميدان الاقتصادى يعد شراً فانه يجب إذاً ألا يسمح به إلا على وجه الاستثناء .

وبياناً لمدى أهمية ذلك المصدر الاقتصادى نجد أن حقا ذا صبغة اقتصادية — وهو حق الملكية — هو وحده الذى أعلن (فى تلك الوثيقة بالمادة ١٧) أنه « مقدس لا يمكن المساس به » .

وهكذا نرى أنهم أضفوا عليه صبغة دينية ليزداد مقامه فى أعين الناس علوا(١٢)

والواقع أن المذهب الفردى (أو الحر) كان فى جوهره ومن حيث أصل نشأته مذهبا اقتصاديا ، ثم تطور فى عصر الثورة الفرنسية فأصبح كذلك مذهبا

---

(١١) وفى القرن التاسع عشر وجدنا أصحاب المذهب الحر (مثل ستورت مل Mil فى انجلترا ، وبنيامين كونستان فى فرنسا) لا يخشون الاستبداد من الحكم الملكى المطلق (لأنه لم يعد هنالك — بعد الثورة الفرنسية — حكم ملكى مطلق) وإنما كانوا يخشونه من سلطان الدولة الديموقراطية والاشتراكية « وكانت هذه الخشية وليدة ذكريات عهد حكم الارهاب La Terreur (أى عهد حكم روبسبير فى عصر الثورة الفرنسية)

(١٢) يلاحظ أنه يعد فى عداد « **الحريات الاقتصادية** » — إلى جانب حق الملكية — حرية انشاء وادارة المشروعات الاقتصادية ، وحرية التجارة ، وحرية تحديد الأسعار ، وتحديد الأجور — وهذه كلها هدفها قصر النشاط الاقتصادى على الأفراد ، ويعد تدخل الدولة فى هذا الميدان — لدى أصحاب المذهب الحر — شرا لايجوز السماح به إلا على وجه الاستثناء وفى حالات الضرورة القصوى . راجع فيما تقدم دوفرجيه (المرجع السابق)ص٢٠٢ - ٢٠٦

سياسيا ، أى أن ماله من مغزى قد غزا كذلك الميدان السياسى ، فطبقته الثورة الفرنسية على ما وضعته من أنظمة دستورية (أى سياسية) .

وبيانا لما تقدم ندلى بما يلى :

الصبغة الاقتصادية للمذهب ومدرسة الطبيعيين . كانت نشأة هذا المذهب — كما قدمنا — على يد إحدى المدارس (أو المذاهب) الاقتصادية فى فرنسا فى منتصف القرن الثامن عشر ، وكان يطلق عليها **مدرسة الطبيعيين** (أو الفسيوقراطيين Les Phsiocrates) ، ولقد كان قيام هذه المدرسة بمثابة رد فعل ضد مساوىء السياسية الاقتصادية التى كانت متبعة فى ذلك الحين تطبيقا لمذهب (أو مدرسة) التجاريين (أو الرأسمالية التجارية Mercantilism [١٣] ، تلك السياسة التى كان يسيطر عليها (وعلى أداة الحكم) طائفة كبار التجار الرأسماليين فكانت تعمل على منع تصدير المنتجات الزراعية حتى تبقى معروضة بكميات كبيرة داخل الدولة فينخفض ثمنها ، وبالتالى تظل أجور العمال منخفضة ، كما كانت تعمل تلك السياسة (سياسة الرأسمالية التجارية) على فرض الحماية الجمركية حتى لا تستورد سلع مماثلة لما ينتجه التجار فى الداخل[١٤] وبذلك يستطيع أولئك التجار بيع بعض منتجاتهم فى الداخل بالأسعار التى يفرضونها [١٥] .

---

(١٣) راجع بيردو Burdeau : «مطول علم السياسة» (طبعة باريس ١٩٥٣) جـ ٥ ص ٥٣٣ ، ٥٣٤ .

(١٤) يلاحظ أن وسائل إنتاج الثروة تشمل الأرض والمناجم والغابات والمصانع وبوجه عام المنشآت الصناعية والتجارية ، ويلحق بها وسائل المواصلات الكبرى (الجوية والبحرية والبرية) ، وكذلك مبانى الاستغلال كالعمارات .

(١٥) يلاحظ أن هذا التيار الفكرى الجديد (فى الميدان الاقتصادى) والذى أصبح يطلق عليه « **مدرسة التجاريين** Mercantilism بدأ ظهوره فى القارة الأوربية منذ بداية القرن الخامس عشر ، وقد ظل سائدا من الناحية الفكرية ومن ناحية توجيه للسياسة الاقتصادية فى أوربا حتى منتصف القرن الثامن عشر أى حتى ظهور مدرسة الطبيعيين(أو الفسيوقراطيين) . ولقد كان ظهور مدرسة =

يرى مما تقدم أن الرأسمالية التجارية كانت ترى تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية ، (وذلك بعكس الرأسمالية الصناعية التى وجدت بعد ذلك فى القرن الثامن عشر وكانت تتميز بالأخذ بمبدأ الحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة).

ولقد قامت مدرسة الطبيعيين (الفسيوقراطيين) - كما قدمنا - فى وجه مدرسة التجاريين فى منتصف القرن الثامن عشر لتطالب بعدم تدخل الدولة فى ميدان الحياة الاقتصادية . أى أنهم نادوا بترك الأفراد أحراراً فى نشاطهم الاقتصادى ، وبأن تطبق تلك الحرية الاقتصادية ، داخل الدولة وكذلك فى العلاقات الاقتصادية مع الدول الأجنبية ، أى أن يترك تصدير المنتجات الزراعية للخارج حراً ، وقد لخصت سياستهم هذه فى عبارة ذاعت شهرتها وهى قولهم Laisser Faire, Laisser Passer أى « دع الأفراد يعملون ، ودع السلع تنتقل من البلاد دون تدخل الدولة » ، وقد أصبحت هذه العبارة فيما بعد تعد رمزاً للسياسة الاقتصادية الحرة .

مما تقدم يرى أن المذهب الفردى هو فى جوهره مذهب إقتصادى ويبدو لنا أن هذا المذهب إنما وضع ليكون فى خدمة مصالح « الرأسمالية الصناعية » التى ظهرت منذ منتصف ذلك القرن (الثامن عشر) والتى لا تزال قائمة حتى اليوم(١٦).

= التجاريين إستجابة طبيعية للحاجات العملية التى ظهرت على أثر تطور المجتمع الاقطاعى إذ ذاك واتجاهه نحو الانهيار ، وكان من عوامل انهيار النظام الاقطاعى وازدياد نفوذ التجار هرب رقيق الأرض إلى المدن حيث كانوا يجدون حرية ورزقا لم يكونوا يجدونهما فى الاقطاعيات وكانت المدن (البعيدة عن نفوذ الاقطاعيين ملاك الأراضى الزراعية) بدأت تزداد أهميتها . نظراً لأن التجار الذين كانوا بها زادوا من نشاطهم التجارى مع العالم الخارجى نتيجة لإتصال أوربا بالشرق الاسلامى فى الحروب الصليبية من ناحية ، ولإكتشاف العالم الجديد (القارة الامريكية) واكتشاف طرق مواصلات بحرية جديدة إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح حوالى عام ١٤٩٣ من ناحية أخرى - راجع تاريخ الفكر الاقتصادى للأستاذ الدكتور محمد لبيب شقير ص ٦٨ - ٧٤ .

(١٦) تطورت الرأسمالية التجارية إلى رأسمالية صناعية (أى يسيطر عليها =

فنظراً لما كان من قوة تلك الرأسمالية الصناعية فى فترة نشأتها ، ونظراً لما حققته المخترعات الجديدة فى ميدان الصناعة من انخفاض تكاليف المنتجات فقد ساد الاعتقاد بأن هذه الرأسمالية الصناعية فى غير حاجة إلى تدخل الدولة لحمايتها كما كان الأمر فى ظل الرأسمالية التجارية (التى كانت سابقة عليها كما قدمنا) ، يضاف إلى ذلك أن المنتجين من المزارعين قد تبينوا - كما قدمنا - أن تدخل الدولة (بما وضعته من قيود على بيع منتجاتهم سواء فى الداخل أو إلى الخارج) قد أضر بمصالحهم . وقد أدى ذلك كله إلى قيام المذهب الفردى أو الحر الذى يرى أصحابه عدم تدخل الدولة فى الميـــدان الاقتصادى وترك الأفراد أحراراً فى ذلك النشاط الاقتصادى بحيث لا تقوم الدولة إلا بما لا يقوى الأفراد على القيام به ، أو بما لا يحفلون بأمر القيام به وبذلك أصبحت مهمة الدولة الأساسية هى المحافظة على الأمن فى الداخل والدفاع عن الدولة فى الخـــارج وحماية الملكية الخاصة من الاعتداء عليها (١) .

= كبار أصحاب المصانع) فى القرن الثامن عشر ، وكان هذا التطور على أثر ما حدث فى ذلك القرن من « ثورة صناعية » أى تلك الحركة الضخمة من الاختراعات التى أدت إلى إحلال الآلات Machines مكان الأدوات التى كانت مستعملة من قبل فى الصناعة ، لاسيما اختراع جهاز توليد القوة بالبخار واستخدامه فى إدارة آلات المصانع - راجـــع فيما تقدم « تاريخ الفكر الاقتصادى » ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١٧) وفى تلك الفترة (فترة نشأة الرأسمالية الصناعية) لم تكن ظهرت بعد الاحتكارات وما ترتب عليها من مساوىء فى ميدان الصناعة ، فقد كانت الظروف الاقتصادية إذ ذاك تكفل المنافسة الكاملة بين مختلف أصحاب المشروعات الصناعية ، فقد كانت الصناعة فى ذلك الحين مكونة من عدد ضخم من المشروعات الصغيرة أو المتوسطة يسعى كل منها لأن يحصل على أكبر كسب مستطاع من السوق على حساب المشروعات الأخرى ، كذلك كان يصعب أو يستحيل إقامة احتكار أو إتفاقات احتكارية بين هذه المشروعات ، لأن ذلك كان يتطلب اتفاقها كلها أو =

المذهب الفردى (أو الحر) هو مذهب رأسمالى :

مما تقدم يتبين أن هذا المذهب هو مذهب رأسمالى ، فلقد كان - كما قدمنا - من صنع طائفة من المثقفين من طبقة البورجوازية (الرأسمالية) الصناعية فى القرن التاسع عشر . ولقد كان هدفه خدمة مصالح هـذه الطبقة على حساب الطبقة العاملة ، لذلك كانت الحرية (فى نظر أصحاب هذا المذهب) إنما هى فى المقام الأول حرية أصحاب رؤوس الأموال فى التعامل أو التعاقد مع العمال دون تدخل من الدولة (بما تفرضه من تشريعات) فى تنظيم أحكام العقد بين الطرفين، الأمر الذى يؤدى بداهة إلى سيطرة الطرف الأقوى فى العقد وهم أصحاب رؤوس الأموال (من رجال الأعمال) وفرض شروطهم على الطرف الأضعف وهم العمال. وهذا مما يؤدى إلى الاستغلال (مثلا فرض أجور ضعيفة على العمال ، وساعات عمل طويلة الخ) .

الثورة الفرنسية ودساتير الديموقراطيات الغربية والمذهب الفردى - ولما قامت الثورة الفرنسية أخذت فلسفتها - كما قدمنا - بهذا المذهب الفردى ، على أنه لم يظل محصوراً - كما نشأ - فى الميدان الاقتصادى ، بل لقد امتد كذلك إلى الميدان السياسى ، فطبقته الثورة فيما صدر فى عهدها من أنظمة سياسية ، وقـد أعلنته الثورة لأول مرة فى وثيقة « اعلان حقوق الانسان » الصادرة عام ١٧٨٩ ، حين اعتبرت أن للانسان ، حقوقا طبيعية (أو حقوقا فردية) هى : الحرية والمساواة والملكية وحق الأمن ، وحق مقاومة الظلم .

وأصبح من المبادىء الأساسية المشتركة بين دول الديموقراطيات الغربية التى نقلتها عن فلسفة الثورة الفرنسية ذلك المبدأ الذى يطلق عليـه مبدأ الحقوق الفردية ، وقد أصبح هذا المبدأ مرادفا لما يطلق عليها « الحريات العامة » .

تطور الفكر السياسى عن الحريات العامة فى القرن العشرين - حدث تطور جديد فى القرن العشرين ، إذ أن الحريات أصبحت لا ينظر إليها باعتبارها مجرد

= أغلبها ، وهو أمر لم يكن اليه من سبيل نظراً لما كانت عليه من ضخامة العدد .

راجع « تاريخ الفكر الإقتصادى » (المرجع السابق) ص١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٤ .

وسائل لمقاومة سلطان الدولة ووضع قيود على حكامها ، وإنما أصبح تدخل سلطان الدولة فى ميدان نشاط الأفراد (نشاطهم الاقتصادى والاجتماعى) يعد بالعكس من الوسائل التى تكفل - فى بعض الأحوال - حريات الأفراد ، وبذلك نجد أن تقييد سلطان الحكام لم يعد يعتبر هو المثل الأعلى فى جميع الحالات، بعبارة أخرى أن نشاط الحكام أو تدخلهم فى الميدان الاقتصادى أو غيره من ميادين نشاط الأفراد أصبح اليوم لا يعد دائما عملا ضاراً بالحرية أي معاديا لها ، فلقد أصبحنا بالعكس فى هذا القرن نعد ذلك النشاط أو التدخل من جانب الحكام عملا يكفل الحريات فى بعض الحالات .

اهم مصادر او اسباب ذلك التطور - (اولا) : مذهب ماركس . ولقد وجه ماركس الأنظار إلى الفارق بين الحريات «الشكلية» (أو الرسمية) والحريات الحقيقية (أو الواقعية) ، ولقد كانت لنشأة طبقة من «البروليتاريا الصناعية» (أى من العمال الاجراء الفقراء فى ميدان الصناعات الكبرى) فى عصر ماركس (فى القرن التاسع عشر) هى التى جذبت الأنظار نحو تلك المشكلة (أى ذلك الفارق) ، فماركس يتساءل : ما هى قيمة حرمة أو حرية المسكن لشخص معدم لا يملك مسكنا ؟ وما قيمة حرية الصحافة إذا كانت الأوضاع الاقتصادية قد أدت بالصحف - لا سيما الكبرى منها - إلى أن توضع فى أيدى أصحاب رؤوس الأموال ؟ وما هى قيمة حرية الفكر بالنسبة لشخص اضطرته ظروف العيش منذ الصغر إلى أن يعمل لكسب قوت يومه ، ولم يكن لديه فراغ من الوقت يمكنه أن يتعلم حتى يستطيع أن يستعمل ملكات فكره وبالتالى أن يستعمل تلك الحرية التى قررها له القانون : نعنى حرية الفكر (أو حرية الرأى) . بعبارة أخرى أن ماركس يرى أن الحريات التى ينادى بها أصحاب المذهب الحر (وهى الحريات التى تزاولها الديموقراطيات الغربية الرأسمالية) هى حريات شكلية (أى أن القانون يقررها للجميع ، ولكن على الورق فحسب) وأنها ليست حريات حقيقية يزاولها جميع الأفراد فعلا فى الحياة الواقعية ، لأن أصحاب رؤوس الأموال يحولون دون تمتع جميع الأفراد بالمزاولة الفعلية الحقيقية لما قررته لهم

القانون من حريات . فالحرية الحقيقية إذا فى مذهب ماركس لا يمكن أن يهيأ لجميع الأفراد مزاولتها إلا بعد هدم النظام الرأسمالى .

الواقع أن الحريات التى نادى بها أصحاب المذهب الحر لم تكن حريات ينعم بها جميع الأفراد ، إنما البعض فحسب هو الذى كان ينعم بها فعلا ، وهذه حقيقة يشهدنا التاريخ - دون ريب عليها . ولكن جماهير الشعب التى كانت - فيما قبل القرن التاسع عشر - فى جوهرها مكونة من طبقة المزارعين كانت تنظر إلى ظروفها وأحوالها السيئة كما لو كانت من الأمور الطبيعية التى قضت بها الأقدار ، ولكن الأمر تغير حين ظهرت طبقة البروليتاريا الصناعية .

ثانيا - الفكر الاقتصادى المعاصر — لقد رأينا كيف كان أنصار المذهب الاقتصادى الحر (لصاحبه آدم سميث) يرون أن تدخل الدولة فى ميدان النشاط الاقتصادى للأفراد يعد دائما أمراً ضاراً ، لذلك يجب وضع حد لذلك التدخل ، الأمر الذى أدى إلى الانتقاص - إلى حد كبير - من نطاق سلطان الحكام .

ولقد نبذ الفكر الاقتصادى المعاصر ذلك الرأى . فلا يوجد اليوم من يرى أن تدخل الدولة فى الميدان الاقتصادى هو دائماً من الأمور الضارة ، فجميع الدول — حتى تلك التى تعتنق من الناحية الرسمية المذهب الاقتصادى الحر كالولايات المتحدة الأمريكية — نجدها ترى أحيانا أن تتدخل الدولة فى الميدان الاقتصادى ، لكى تعمل مثلا على استقرار الأسعار أو العملة ، أو القيام ببعض الأشغال العامة التى يتطلبها الصالح العام الخ .

ولقد أصبح التقدم الاقتصادى فى هذا العصر لا يمكن تحقيقه عن طريق نشاط الأفراد وحدهم ، فالأبحاث العلمية (التى يتطلبها التقدم الاقتصادى) أصبحت تتطلب نفقات طائلة لا يمكن أن تحتملها سوى ميزانية الدول ، كما هو الشأن فى أهم إكتشاف فى هذا العصر وهو الكشف الخاص بقوة الذرة واستغلالها . وفى فرنسا يذكر أن أهم خطوات فى طريق التقدم الاقتصادى منذ عام ١٩٤٤ إنما اتخذت بفضل تدخل الدولة .

نتائج ذلك التطور ـ تتلخص تلك النتائج فى أمرين :

الاول : تغير الأفكار أو النظرية المتعلقة بالحريات العامة : وبيانا لذلك نقول أن النظرية القائلة بأن الحريات العامة هى عبارة عن حقوق معترف بهما للأفراد إزاء الدولة ، لم يكتب عليها الزوال ، وإنما نجدها وقد لحق بها تغيير كبير ، إذ نجد من ناحية أننا أصبحنا نشهد طرازاً جديداً من الحريات العامة ، ومن ناحية أخرى أصبحنا نشهد تعديلا ادخل على الأفكار القديمة التقليدية الخاصة بالحريات .

(أ) ـ **ففيما يتعلق بالطراز الجديد من الحريات** ـ فهى تشمل ما يطلق عليها « **بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية** » أو « الحقوق الاجتماعية » كما يطلق أحيانا عليها : ويقصد بها تلك الحقوق التى تقرر للفــــرد لتحريره من الناحية الاقتصادية ، كحق العمل أى حق كل فرد قادر فى أن يحصل على عمل ، أوبعبارة أخرى أنه يجب على الدولة أن توفر عملا لكل فرد قادر ، وحق العامل فى أجر مناسب ورعاية صحية ومعونة فى حالة الشيخوخة أو المرض أو العجزعن العمل ، وحق العمال فى تكوين نقابات لحماية مصالحهم ، وكذلك رعاية الدولة للأمومة والطفولة الخ .

ومما يجدر توجيه الأنظار اليه أن الفكرة أو الهدف الأساسى لهذه الحقوق إنما هو أن نكفل لجميع المواطنين توفر الظروف والأحوال المادية التى تسمح لهم بأن ينعموا فعلا بالحريات الأخرى . وهناك هدف آخر لها هو العمــل على منع أصحاب المشروعات أو الشركات الكبرى (التى ينشئها الأفراد) من أن يسيئوا استعمال حقوقهم بأن يحددوا أسعار احتكارية بصورة تعسفية ، أو أن يتمكنوا من السيطرة على شئون الحكم (١٨) .

(ب) ــ **أما فيما يتعلق بادخال تعديل على الافكار القديمة التقليدية الخاصة بالحريات** ــ فاننا نجد أنه اذا كانت تلك الحريات التقليدية (وهى الحـــرية

---

(١٨) ولذلك نجد دستور الجمهورية الفرنسية الرابعة لسنة ١٩٤٦ يشير فى ديباجته إلى وجوب تأميم كل مشروع استطاع أصحابه أن يحولوه إلى احتكار .

الشخصية وحرية الرأى وحرية المعتقدات الخ) لم تنبذ إلا أن مضمونها قد تغير. فلم تعد العناية موجهة فحسب إلى حماية هذه الحريات من تدخل الحكام، بل كذلك نجد هذه العناية قد امتدت إلى حمايتها من تدخل أصحاب القوى أو المراكز الاقتصادية ذات النفوذ (من الأفراد)، الأمر الذى يتطلب أحيانا تدخل الدولة (أى الحكام) لكفالة هذه الحماية (١٩).

اما الامر الثانى أو النتيجة الثانية من نتائج تطور الفكر السياسى عن الحريات العامة فى القرن العشرين. فهو يتعلق بما نشأ من خلاف حول مشكلة تحديد سلطان الدولة.

ومما تجدر ملاحظته أولا أن الأفكار القديمة التقليدية عن الحريات ظلت قائمة حتى لدى أصحاب الأفكار الحديثة، إذ أن من يطالبون مثلا بتدخل الدولة لمراقبة الموارد المالية للصحف (أخذاً بالأفكار الحديثة) نجدهم فى الوقت ذاته يقفون موقف المعارضة من رجال الحكم إذا هم حاولوا أن يستغلوا ذلك التدخل لتوجيه سياسة تلك الصحف بما يتفق مع سياسة الحكومة.

ولا نزال نجد حتى فى الدول الماركسية (الاتحاد السوفييتى والديموقراطيات الشعبية) أن دساتيرها لا تزال تنص على تلك الحريات التقليدية القديمة. فالواقع أن الفكرة الحديثة عن الحريات العامة وتحديد سلطان الحكام أصبحت تعمل على محاولة المزج أو الجمع بين أفكار القرن التاسع عشر وأفكار القرن العشرين، ونظراً لأنه غالبا ما نجد تعارضاً بين هذه وتلك، لذلك ينشأ الخلاف والنزاع بينهما.

حل الخلاف — أما عن طرق حل ذلك الخلاف وتسويته فهناك طريقان:

الاول — هو الحل الذى عملت به الديموقراطيات الغربية الرأسمالية وهو يتلخص فى محاولة التوفيق بينها والأخذ بالحلول الوسطى (**compromis**) وذلك بالإبقاء على الحريات القديمة التقليدية وعلى فكرة تقييد سلطان الحكام (أى على الأخذ ببعض الاصلاحات التى توحى بها الأفكار الحديثة). ومما تجدر ملاحظته

(١٩) فنجد مثلاً فى بعض الدول تنشىء الحكومة رقابة على الموارد المالية للصحف أو للأحزاب وغيرها من الجماعات السياسية.

أن نسبة ما يؤخذ من كل من الاثنتين (الافكار القديمة والافكار الحديثة) تختلف باختلاف تلك الدول الغربية ، وباختلاف الأحزاب فى كل دولة (٢٠) .

أما الثانى فهو الحل الذى يوحى به مذهب ماركس ، وهو ما سنعالج بيانه تفصيلا بصدد الكلام عن الحريات ومرحلتى تطور الدولة فى مذهب ماركس (وهما مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ومرحلة الشيوعية والفوضوية) .

نقد المبدأ (أو المذهب) الفردى — إن هذه النزعة الفردية للديموقراطية الغربية (التى ورثتها عن فلسفة عصر الثورة الفرنسية) والتى تعد من خصائص النظام الرأسمالى ، أصبحت فى العصر الحديث موضعاً للطعن والنقد . فقد هاجمته جميع المذاهب ذات النزعة الاشتراكية (وعلى وجه الخصوص مذهب ماركس) كما هاجمه كثير من رجال الفقه الفرنسى من أنصار الديموقراطية الغربية (وعلى رأسهم الأستاذ العميد دوجى) وتتلخص أهم تلك الانتقادات فيما يلى :

إن هذا المذهب — فيما يقول الأستاذ العميد دوجى — لا يمكن أن تستسيغه عقلية العصر الحديث (٢١) ، وفضلا عن ذلك فهو غير مقبول — كما يقول — سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية .

فأولا من الناحية النظرية — هو مذهب غير مقبول لأنه ينسب للفرد حقوقا سابقة على وجود المجتمع ، فليس من المستطاع ولا من المستساغ قبول فكرة الحقوق الطبيعية واللاصقة بالانسان منذ نشأته وقبل أن يوجد فى المجتمع ، ذلك لأن الفرد المنعزل عن الجماعة (l'homme isolé) لا يمكن أن تكون له حقوق ، ففكرة الحق لا تظهر إلا فى الجماعة لأنها تتضمن وجود شخص يعد صاحب حق

---

(٢٠) فنجد مثلا فى دولة كالولايات المتحدة أن نسبة ما أخذوه من الأفكار الحديثة قليلة بعكس ما أخذ من الافكار القديمة ، ونجد الامر بالعكس فى الدول السكندنافية (السويد والنرويج والدانمراك) — ونجد أحزاب اليمين تحاول الابقاء على الافكار القديمة ، وذلك بعكس أحزاب اليسار .

راجع فيما تقدم دوفرجيه (المرجع السابق) ص ٢٠٨ — ٢١٤ .

(٢١) دوجى : دروس القانون العام (المرجع السابق) ص ٢٦٠ .

(Un sujet actif) ووجود آخر (أو آخرين) يستعمل ذلك الحق ازاءه أو في مواجهته (Un sujet passif) فروبنسون كروزو لم تكن - ولا يمكن أن تكون - له حقوق في جزيرته .

والانسان - كما يقولون منذ القدم - مخلوق اجتماعي ، فقد عاش دائما - ولا يمكن أن يعيش - إلا في جماعة . والجماعة لا يمكن أن تعيش إلا إذا كان أفرادها يخضعون لقواعد تكفل الجماعة تنفيذها (أي يخضعون للقانون droit سواء كان هذا القانون عرفا ، أو تشريعاً loi صادراً من السلطة المختصة الحاكمة).

وثانيا - من الناحية العملية - نجد هذا المذهب موضع نقد أو نقص من نواحي متعددة :

١ — فقد أثبتت التجربة عجز هذا المذهب عن تحديد وتقييد سلطان الدولة فالواقع أنه ينتهي بنا إما إلى الفوضى وإما إلى الاستبداد والسلطان المطلق للدولة ، فالفرد يحتفظ في المجتمع طبقا لهذا المذهب - ببعض حقوقه الطبيعية بحيث لا تستطيع الدولة المساس بها كما يجب عليها حمايتها . ولكن من ذا الذي ستكون له سلطة بيان هذه الحقوق ؟ إذا جعلت هذه السلطة للأفراد فان ذلك يؤدي إلى زوال سلطان الدولة أي إلى الفوضى ، وإذا جعلت هذه السلطة للدولة فانها تصبح ذات سلطان مطلق مستبد (٢٢) .

٢ — إن هذا المذهب لا يفرض إلتزامات إيجابية على الأفراد - وبيانا لذلك يقول الفقيه الكبير دوجي أن هذا المذهب إنما يقيد - بصورة سلبية Négativement - تصرفات أو نشاط الأفراد حيث يكون ذلك التقييد أمراً ضرورياً لازما لحماية لنشاط (أو حرية) الغير ، فالمذهب لا يفرض على الفرد التزامات إيجابية des obligations actives ، أي أنه لا يلزم الفرد أن يعمل شيئاً إزاء غيره من الأفراد (أي لمعاونتهم) ، ولا يستطيع المذهب أن يلزم جميع الأفراد أن يعملوا ، فعدم القيام بعمل (أي البطالة) تعد (في أعين أنصار هذا المذهب) حقاً من الحقوق ، وكذلك لا تستطيع الدولة - في نظر أصحاب هذا

(٢٢) دوجي (المرجع السابق) ص ٤٤ ، ٤٥ .

المذهب - أن تفرض على جميع الأفراد أن يتعلموا (٢٣) .

٣ — أن هذا المذهب ، لا يفرض التزامات إيجابية على عاتق الدولة - فالدولة غير ملزمة - طبقا لهذا المذهب - بأن تكفل تعليما مجانياً للجميع ، ولا أن تقدم مساعدات أو إعانات للأفراد فى حالة المرض أو الشيخوخة أو العجز عن الكسب ، ولا أن تعمل على تقديم عمل لمن لا عمل له .

الخلاصة أن هذا المذهب ينكر على الفرد أن يطالب بالتعليم أو العمل أو الاعانة (فى حالة الشيخوخة أو المرض الخ) على اعتبار أن هذه الأشياء بمثابة « حقوق » يطالب بها الفرد إزاء الدولة .

إن الضمير الإنسانى - فى العصر الحديث - ليثور على هذه الأمور (كما يقول دوجى) وأننا لنجد جميع التشريعات التى تعد مفخرة العصر الحديث مثل تلك التى تعمل على تنظيم التعليم (فجعلته إلزاميا على الأفراد) وكذلك التشريعات التى تنظم العمل (بحيث تلتزم الدولة بمحاربة البطالة وبتهيئة عمل لجميع العاملين) ومثل تلك التشريعات التى تلزم الدولة بإعانة المرضى أو العجزة أو غيرهم ممن لا يستطيعون الكسب ، هذه التشريعات جميعاً إنما هى وليدة الضمير العام الحديث الذى نبذ المذهب الفردى فيما يرى الأستاذ دوجى (٢٤) .

٤ — ونجد الاقتصاديين يوجهون إلى السياسة الاقتصادية الحرة (التى ينادى بها أصحاب هذا المذهب) عدة إنتقادات يذكر فى مقدمتها أن تلك الحرية الاقتصادية « أدت إلى تكوين احتكارات ضخمة قضت على المشروعات المتنافسة. واستأثرت بالسوق ، وحددت الأثمان عند مستويات مرتفعة استغلت بها

---

(٢٣) بعبارة أخرى أن لسان حال هذا المذهب - كما يقول دوجى - يخاطب الفرد قائلا : « أن عليك ألا تعمل تلك الأشياء التى تمس حرية الآخرين » ، ولكنه لا يستطيع أن يخاطبه قائلا : « عليك أن تعمل تلك الأشياء من أجل الآخرين » ، لأن مثل ذلك القول يعد (فى نظر أصحاب ذلك المذهب) انتهاكا لحرية من يخاطبه من الأفراد .

(٢٤) دوجى ص ٢٦٦ .

المستهلكين وأرهقتهم لصالح المحتكرين » (٢٥) .

احتضار المذهب . الخلاصة ـ أنه كان من أثر ما وجه إلى المذهب الفردى من انتقادات ، وما كان من تطور ظروف البيئة الاقتصادية وتطور الفكر السياسى عن الحريات العامة فى القرن العشرين أن وجدنا هذا المذهب قد انتابه من الضعف إلى حد أن الكثيرين يرون أنه يتجه إلى الانهيار ، بل أنه قد اجتاز فعلا ـ فى نظر بعض العلماء ـ مرحلة الاحتضار .

ولقد أعلن أحد كبار علماء الاقتصاد الرأسماليين (كينيز) فى عام ١٩٢٧ نهاية هذا المذهب .

(٢٥) راجع « تاريخ الفكر الاقتصادى » (المرجع السابق) ص ١٣٠ .

ثانيا

مبدأ سيادة الأمة

تعريف : القول بأن دولة من الدول هى ديموقراطية ، وأن نظام الحكم فيها يقوم على أساس مبدأ سيادة الأمة إنما هو تعبير عن فكرة واحدة ولكن من ناحيتين مختلفتين ، فالديمقراطية هى تعبير عن الشكل السياسى (أى عن نظام الحكم فى الدولة) أما مبدأ سيادة الأمة فهو عبارة عن التعبير القانونى (٢٦) .

خصائصه . يتلخص ذلك المبدأ فى أمرين .

(الأول) اعتبار السيادة « حق أمر » (أى حق يخول لصاحبه سلطة إصدار أوامر) droit de commander (والثانى) يتلخص فى أنه مادام هناك حق فإنه يجب البحث إذا عن صاحبه الذى يتولاه ، وصاحب الحق هو هنا « الأمة » ، بعبارة أخرى أن « السيادة هى للأمة » .

يتبين مما قدمنا أن « السيادة » من خصائصها أنها سلطة عليا بمعنى أنه لاتوجد فى ميدان نشاطها (داخل الدولة) سلطة أعلى منها بل ولامعادلة أو منافسة لها ، فالمقصود إذاً « بسيادة الأمة » هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا ، وتلك الإرادة تظهر فى صورة القانون .

مبدأ سيادة الأمة هو نظرية فرنسية الاصل :

نبذة تاريخية : أن نظرية «السيادة» قد استنبطها رجال الفقه الفرنسى القدماء فى عهد الحكم الملكى الفرنسى القديم ، أثناء فترة الكفاح الذى كانت تقوم به الملوك فى العصور الوسطى وذلك من أجل إقرار استقلال الملوك الخارجى إزاء البابوات والأباطرة ولإقرار سلطتهم العليا - داخل المملكة - إزاء الحكام الإقطاعيين ،

---

(٢٦) بعبارة أخرى أن هذا المبدأ هو الحل القانونى لمشكلة أو مسألة : من هو - فى الدولة - صاحب السيادة « أى السلطة » ؟ هل هو فرد من الأفراد أم طبقة من الطبقات أم كافة المواطنين ؟ فإذا أجبنا بأن صاحب السيادة هو كافة المواطنين فإننا نأخذ فى هذه الحالة من الناحية القانونية بمبدأ سيادة الأمة ، وهذا المبدأ ما هو فى حقيقته وأصله سوى مجرد نظرية فرنسية سيأتى شرحها فيما يلى .

وفى القرن السادس عشر نجد أن اصطلاح « السيادة » قد اكتمل مدلوله ومغزاه فى صالح سلطان الملوك : فأصبحت « السيادة » هى خاصية تلك السلطة العليا التى لا تجد منافساً أو مساوياً لها فى السلطة داخل الدولة ، ولذلك فإن تلك السيادة ـ كما يقول الفقهاء القدماء ـ لا يمكن أن يعترف بها فى فرنسا إلا للملك فرنسا لأن سلطته وحده هى « العليا » .

وحين جاءت الثورة الفرنسية احتفظ رجال الثورة بنظرية السيادة ولكنهم نقلوها « بمميزاتها وخواصها » من الملك إلى الأمة أى أنهم جعلوا الأمة هى صاحبة تلك السيادة بدلا من الملك . ولقد كان نظام الحكم ـ قبل عصر الثورة ـ قائما على أساس المزج بين شخصية الملك وبين الدولة ، ذلك المزج الذى تعبر عنه الكلمة المشهورة المأثورة عن لويس الرابع عشر . «أنا الدولة L' Etat est moi » أما النظام الذى تمخضت عنه الثورة الفرنسية فإنما قام على أساس آخر : المزج بين الأمة والدولة (٢٧) .

الاساس الفلسفى لنظرية (أو مبدأ) سيادة الامة :

إذا كان الأساس الفلسفى لنظرية (أو مبدأ) « سيادة الملك » هو نظرية الحق الإلهى (أو التفويض الإلهى) للملك ، فإن مبدأ (أو نظرية) سيادة الأمة إنما يستند من الناحية الفلسفية على أساس نظرية « العقد الاجتماعى » لجان جاك روسو (Rousseau) .

على أن بعض كبار الفقهاء الفرنسيين (مثل الأستاذ إزمَن إنما يقيم ذلك المبدأ على أساس آخر ، إذ يقول أنه بما أن السلطة العامة (أو الحكومة) إنما نشأت من أجل صالح الأمة جميعاً فإن الأمة يجب أن يكون لها رقابة هذه السلطة (٢٨) .

---

(٢٧) دوجى : Manuel de droit Const (طبعة باريس ١٩٠٧) ص ٣٨٠ ، لافاريير Laferrière : « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٤٧) ص ٣٦٠ - وبريلو Prelot « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٤٩) ص ٦٥ .

(٢٨) إزمَن Esmein : « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٨٩٦) =

النتائج القانونية المترتبة على مبدأ سيادة الامة :

(أولا) ـ أن القانون لا يعد معبراً إلا عن « الارادة العامة » أى إرادة الأمة.

= ج ١ ص ١٥٩ ، ١٦٨ . ويلاحظ أن الأستاذ إزمن كان يعد كبير أساتذة القانون الدستورى فى فرنسا فى أوائل هذا القرن .

كلمة موجزة عن نظرية « الحق الالهى » ، ونظرية العقد الاجتماعى :

(ا) ـ يرى أصحاب نظرية « **الحق الالهى** » (أو التفويض الإلهى) أن السلطة مصدرها الله وأن الملك يستمد سلطته من الله ، وأن الدولة إنما كانت ـ منذ أقدم العصور ـ من صنع الله ، وأن الله قد اختار الملوك لحكم الشعوب . ويترتب على ذلك أن الملوك كانوا ينادون بأنهم لا يسألون عن أعمالهم ، وإنما يحاسبون عنها امام الله وحده . ومن ذلك يرى أن هذه النظرية كان يستند اليها الملوك لتبرير سلطتهم المطلقة ، أى لتبرير الاستبداد .

(ب) ـ ولذلك اصطنع روسو نظرية « **العقد الاجتماعى** » اصطناعا . وقد نادى بها ذلك الفيلسوف الفرنسى (ولو أنه سويسرى الأصل) لمحاربة نظرية « الحق الإلهى » التى كان يستند اليها استبداد الملوك .

وتتلخص هذه النظرية فيما يلى :

يقول روسو إن ثمة حالتين مرت بهما الجماعات البشرية منذ نشأتها :

(أولا) ـ « حالة الحياة الطبيعية » وهى حالة عزلة وانفراد كان يحياها الأفراد البدائيون ـ فى أقدم العصور ـ غير خاضعين لأى سلطان عليهم ، أى أنها كانت حياة حرة مستقلة .

(ثانيا) ـ العقد الاجتماعى وبمقتضاه اتفق أولئك الأفراد البدائيون على إنشاء مجتمع سياسى يخضع لسلطة عليا ، أى أنهم ـ بعبارة أخرى ـ قد اتفقوا أو تعاقدوا على إنشاء دولة» . ـ ويترتب على هذه النظرية أنه نظرا لأن نشأة السلطة (أو الدولة) إنما ترجع إلى إرادة أفراد المجتمع ـ أو بعبارة أخرى : إلى ارادة الأمة ـ فانه يجب إذاً أن تكون السيادة (أى السلطة العليا) للأمة :

ونود هنا أن نوجه الأنظار إلى أن هذه النظرية إنما كانت وليدة الفكر النظرى المجرد La spéculation . فقد قامت على أساس الافتراض والتأمل والخيال لا على أساس الواقع والبحث العلمى التاريخى . لزيادة التفصيل =

(ثانيا) ـ ما دامت أن السيادة للأمة فان النائب لا يعد ممثلا لمجرد الدائرة الانتخابية التى انتخبته ، إنما يعد ممثلا للأمة جميعا ، بعبارة أخرى أن النائب ليس بمثابة وكيل عن دائرته الانتخابية ، مهمته أن يرعى المصالح المحلية لتلك الدائرة ، وإنما هو يعد ممثلا للأمة كلها مهمته الأولى رعاية مصالحها العليا .

(ثالثا) ـ أن الأمة تغدو وحدها صاحبة الحق فى وضع النظام السياسى الأساسى للدولة (وهو الدستور) وكذلك الحق فى تعديله أو إلغائه ، وذلك فى استقلال تام .

ثالثا

مبدأ فصل السلطات

يعد هذا المبدأ كذلك فى مقدمة المبادىء الدستورية الأساسية التى تقوم على أساسها الأنظمة الديموقراطية الغربية .

وحين يذكر هذا المبدأ يذكر مقروناً باسم الفيلسوف الفرنسى مونتسكيو الذى عاش قبيل عصر الثورة الفرنسية .

تفسير هذا المبدأ ـ يمكن تفسيره كالآتى (٢٩) :

= راجع أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى (فى موضوع « أصل نشأة الدولة ») .

(٢٩) هذا هو التفسير الصحيح السليم ، وهناك تفسير خاطىء غير قويم ، ولو أنه رغم خطئه ذاع وانتشر زمانا غير قصير ، وساد وطبق فى غير قليل من الدساتير ، ذلك التفسير الخاطىء ينتهى إلى الفصل التام أو العزلة بين السلطات (وبخاصة السلطتين التشريعية والتنفيذية) . ولقد وقع فى هوة ذلك الخطأ بعض الفقهاء الأقدمين ، وكذلك رجال الثورة الفرنسية والأمريكية فيما وضعوه من دساتير فى أواخر القرن الثامن عشر . فالواقع أن مونتسكيو كان يقصد بهذا المبدأ قيام تعاون وتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وأن تكون السلطة القضائية رقيبة عليهما ، أى أن يكون بين السلطات اتصال لا عزلة وانفصال . =

إنه رغبة فى حسن سير مصالح الدولة وضمانا لحريات الأفراد ومنعا للعسف والاستبداد يجب ألا تجمع مختلف السلطات ، أو السلطتان التشريعية والتنفيذية فى قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة ، ولو كانت تلك الهيئة هى الشعب ذاته (وذلك فى الديموقراطية المباشرة كما كان شأن الديموقراطيات اليونانية القديمة) ، أو كانت الهيئة النيابية ذاتها (وذلك فى نظام الحكم النيابى وهو السائد فى هذا العصر) ، أو كانت تلك الهيئة تسمى « مجلس سيادة » أو « مجلس وصاية » أو مجلس وزراء ، أو مجلس قيادة الثورة . ذلك هو جوهر مبدأ فصل السلطات : عدم الجمع بين السلطات ، بل يجب توزيعها وتقسيمها بين هيئات مختلفة (٣٠) .

ولقد بدأ مونتسكيو من الفكرة التى استنبطها من التجربة والدراسة لمختلف الأنظمة والقائلة بأن كل فرد بيده سلطة ينزع بطبيعته إلى إساءة استعمالها ، ثم انتهى - بناء على ذلك - إلى القول بأنه يجب إذاً تقسيم أو توزيع تلك السلطة وذلك حتى نحول بينها وبين أن يساء استعمالها فتصبح أداة استبداد وطغيان (٣١) .

= لذلك رأى بعض الفقهاء أن اصطلاح « فصل السلطات » Séparation des pouvoirs غير دقيق ، وأن الأوفق والأدق أن يطلق عليه « تقسيم division السلطات » كما هو شأن مبدأ « تقسيم العمل » فى ميدان الاقتصاد .

لزيادة التفصيل ولبيان ذلك التفسير الخاطىء (لمبدأ فصل السلطات) والنتائج المترتبة عليه - راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة » (طبعة ١٩٥٧/١٩٥٨) ص ٢٤٦ - ٢٤٩ - أو كتابنا « الوسيط فى القانون الدستورى » (طبعة ١٩٥٦) ، أو أى مؤلف آخر لنا فى هذا القانون الدستورى .

(٣٠) يقول مونتسكيو « إذا اجتمعت فى قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة السلطتان التشريعية والتنفيذية إنعدمت الحرية » ثم يقول « وكذلك الشأن إذا اجتمعت السلطات الثلاث فى يد واحدة ولو كانت يد الشعب ذاته » ثم ينتهى من ذلك الى تلك النتيجة الحتمية فى عبارته الشهيرة . « يجب أن توقف كل سلطة عند حدها بواسطة غيرها بحيث لا تستطيع واحدة أن تسىء استعمال سلطتها أو أن تستبد بالسلطة » .

(٣١) « أن كل سلطة مفسدة - كما يقول أحد كبار الساسة والمفكرين =

وعلى حد التعبير الشهير المأثور عن مونتسكيو le pouvoir arrète le pouvoir وذلك حتى تكفل الحماية لحقوق الأفراد وحرياتهم أى حتى تكون فى أمان من الاستبداد والطغيان .

فهذا المبدأ - كما قرره مونتسكيو - لايقصد به الفصل التام (أى العزلة) بين السلطات ، فهو يرمى إلى إيجاد مساواة وتوازن وتعاون بين الهيئات السياسية (أى الهيئات الحاكمة : الحكومة والبرلمان) .

ذلك هو التفسير الصحيح السليم (لذلك المبدأ) الذى يأخذ به اليوم أساتذة فقه القانون العام فى فرنسا .

الأهداف أو الأسباب التى أدت الى استنباط هذا المبدأ : إذا نظرنا - من الناحية التاريخية - إلى الأسباب التى أدت إلى استنباط هذا المبدأ يتبين لنا أنه (وشأنه شأن مبدأ سيادة الأمة ونظرية العقد الإجتماعى) قد ظهر إلى الوجود كسلاح من أسلحة الكفاح ضد السلطة المطلقة، فالثورة الفرنسية فى بدايتها وجدت فى المبدأ وسيلة من وسائل التخلص من السلطة المطلقة للملوك الذين كانوا يجمعون فى قبضة أيديهم السلطات الثلاث ،

= البريطانيين السالفين اللورد lord Acton - والسلطة المطلقه مفسدة مطلقة ، وعلى حد تعبير العالم الإجتماعى الكبير الدكتور جوستاف لوبون Le Bon « إن للسلطة لنشوة تعبث بالرؤوس » أو على حد تعبيره (vertige du pouvoir) : ولقد وصلت هذه النشوة (التى تماثل لنشوة الخمر) برؤوس بعض عظماء التاريخ من ذوى السلطان المطلق إلى حد أن جعلتهم فى بعض الأحيان يأتون ببعض تصرفات تحمل طابعا من طوابع الجنون. ذلك هو ماذكره الباحثون والمؤرخون عن رجال مثل اسكندر الأكبر ونابليون .

المطلب الثانى

أولا ـ موقف الاسلام

من المذهب الفردى أو الحر (أو المذهب الرأسمالى)

من الأمور البينة أن الإسلام بعيد عن النزعة الفردية فهو لا يقر منه خصائصه التى سلف بيانها .

١ ــ فالاسلام لا يجعل صالح الفرد وحده أو حريته هدفه وغايته ، إنما يهدف الإسلام إلى تحقيق صالح الفرد والجماعة معا . وهذه النزعة (نزعة العمل لتحقيق صالح الفرد والجماعة معا) نجدها تسود تشريعات العبادات والمعاملات (التشريعات أو القوانين) معا ، كما هو شأن الاحكام الخاصة بالصلاة والصيام والزكاة ، والأمر برعاية الجار والوفاء بالعقود الخ (٣٢) .

٢ ــ والاسلام لا يسمح للحاكم أن يقف موقفا سلبيا وألا يتدخل ـ باسم كفالة حريات الفرد ـ إزاء تصرفات من جانب بعض الأفراد تنطوى على استغلال أو ظلم أو احتكار أو حبس للأموال عن التداول ، وتركيزها فى أيدى طائفة خاصة من الناس (٣٣) . وقد رأينا أن الحرية التى تركها هذا المذهب للأفراد إنما كانت حرية ارتكاب هذه المفاسد والمظالم ، فهى ـ كما يقال ـ حرية صورية مزيفة . فقبل ظهور وصدور التشريعات التى صدرت فى أوائل هذا القرن لحماية مصالح العمال (كنتيجة لبداية انهيار ذلك المذهب الفردى) لم يكن من المقبول

---

(٣٢) راجع للأستاذ الجليل الشيخ على الخفيف (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) بحثه القيم بعنوان « الملكية الفردية وتحديدها فى الإسلام » منشور بمجلة الأزهر عدد جمادى الآخرة ١٣٨٤ هـ ـ نوفمبر ١٩٦٤ م . ، وعدد يوليه من تلك السنة .

(٣٣) « كى لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم » (سورة الحشر ، الآية ٧) أى كى لا يكون المال مالا متداولا بين الأغنياء وحدهم .

راجع « السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية » للامام ابن تيميه (الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م .) ص ٣٨ .

الادعاء بأن العامل يتعاقدمع صاحب العمل على قدم المساواة ، وأن عدم تدخل الدولة فى العلاقات بين هذين الطرفين ينطوى على كفالة حرية العامل ، فالواقع كان العكس ، وحرية الفرد التى يتحدث عنها أنصار هذا المذهب إنما هى حرية الفرد الرأسمالى ، لذلك وصف البعض هذا المذهب بحق : « المذهب الرأسمالى ».

٣ — حق الملكية لا يعد فى نظر الإسلام حقا مطلقا ذا صبغة « مقدسة » inviolable sacré (كما نص عليه فى وثيقة إعلان حقوق الإنسان فى عصر الثورة الفرنسية) وكما كان شأنه فى الديموقراطيات الغربية تحت ظلال المذهب الفردى إبان ازدهاره ، أى قبل بداية انهياره .

فالملكية فى الإسلام تعد بمثابة « وظيفة اجتماعية » ، وقد وضع لها قيودا مباشرة ، وغير مباشرة لكفالة استعمالها لصالح الجماعة والفرد معا ، أى بما يتلاءم مع العدالة والصالح العام .

(ا) فالقيود غير المباشرة هى تلك القيود التى فرضت على الإنفاق لا على التملك ، وأحكامها تهدف إلى الحيلولة دون تضخم الثروات ، ودون تركيز فى أيدى طائفة خاصة من الناس (كما قدمنا) .

ومن أمثلة تلك القيود تحريم كل من التبذير والتقتير ، الأمر الذى يؤدى إلى فرض الحجز على السفهاء (المبذرين) .

ومنها الزكاة ، وهى تعد من أركان الإسلام ، كما تعد أحد أركان ما يطلق عليه فى لغة العصر الحديث « التكافل الاجتماعى » وقد جعلت لمستحقيها حقا لهم لا منة عليهم « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » فهى فريضة على كل من أحرز نصاب الزكاة .

(ب) أما القيود المباشرة على الملكية ، فصورها متعددة منها جواز تحديد الملكية ، بل ونزع الملكية للمنفعة العامة مع دفع تعويض عادل ، وتحريم الاحتكار ، وإلزام المالك باستثمار ملكه فى بعض الحالات (٣٤) :

(٣٤) لزيادة التفصيل راجع « منهج القرآن فى بناء المجتمع » (طبعة ١٩٥٧ ص ٩٦ ، ٩٧ للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت — و « الأموال للامام أبى عبيد =

٤ ـ وأخيرا نجد الاسلام لا يقر من هذا المذهب نزعته السلبية ، وذلك حيث لا يفرض على الدولة بل ولا على الأفراد بعض الالتزامات الإيجابية التى يفرضها الاسلام . فهذا المذهب لا يلزم الدولة ولا الأفراد القيام بمعاونة من يستحق العون من الأفراد كأولئك الذين حلت بهم الأمراض أو الشيخوخة ، أو الفقر أو البطالة عن العمل ، ولا تلزم الدولة طبقاً لهذا المذهب أن تكفل التعليم المجانى للجميع ، حتى ولو كان التعليم الابتدائى .

« التكافل الاجتماعى » : فالاسلام بالعكس يأمر « بالتكافل الاجتماعى » (كما قدمنا) وهو يتطلب من الدولة والأفراد القيام بالتزامات ايجابية نحو الغير لمعاونة الضعفاء والحث على الأخذ بروح التعاون والاخاء ، فقد قال تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » فمن مظاهر هذا التكافل الاجتماعى عناية الشريعة البالغة « بالرحمة » حتى كأنما كانت هى رسالة الاسلام ، فلقد خاطب الله رسوله الكريم بقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (سورة الأنبياء الآية ١٠٧) .

ومن مظاهر التعاون أو « التكافل الاجتماعى » أن الزكاة تعد ـ كما قدمنا ـ فريضة شرعية ، وهى ليست إذلالا للفقير ، بل تعد حقا له يتولى ولى الأمر جمعها وتوزيعها . وتعد الأسرة ـ فى الإسلام ـ متعاونة فيما بينها : يمين قويها ضعيفها ، ويطعم غنيها فقيرها ، وذلك يعد « حقا » من الناحية القانونية لا مجرد واجب دينى ، إذ أن القضاء يطبق النظام الذى قرره الاسلام فيما يتعلق بنفقات الأقارب الفقراء العاجزين عن الكسب .

(وقد سبق لنا الإشارة إلى ذلك فى المبحث الأول) (٣٥) .

= (المتوفى عام ٢٢٤ هـ.) صححه وعلق على هوامشه الأستاذ محمد حامد الفقى (من علماء الأزهر) طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة عام ١٣٥٣هـ. ص ٣٥٧ وما بعدها ، ص ٦٠٣ وما بعدها ـ وراجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الإسلام » (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ٣١٤ - ٣٢٥ .

(٣٥) لزيادة التفصيل راجع للعالم الكبير الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : =

ولقد حث الإسلام على التصدق ، سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، فقد قال تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا»، ولم يكن الأسير يومئذ إلا من المشركين ، وبذلك يرى أن الله قد أثنى على إطعام المشركين - ولقد كان المسلمون فى عصر الرسول ﷺ يتصدقون على الرهبان(٣٦).

« التكافل الاجتماعى » موضوع نظرية فرنسية حديثة :

لعل من مواضع الفخر للاسلام ورجاله أن نجد صورة من صور ذلك « التكافل الاجتماعى » تظهر فى هذا العصر وفى أوائل هذا القرن ، وكانت موضوع نظرية فرنسية حديثة فى فقه القانون العام ، نادى بها كبير علماء الفقه الدستورى فى ذلك الحين وهو العلامة دوجى Duguit ، تلك هى النظرية المعروفة باسم نظرية « التضامن الاجتماعى » La solidarité sociale .

وهكذا نرى الشرع الإسلامى قد سبق الفقه الدستورى الفرنسى بنحو ١٤ قرنا .

خلاصة النظرية : — وتتلخص هذه النظرية الفرنسية فى القول بأن المشرع نجده فى كل بلد من البلاد مقيداً « بقانون أعلى » من التشريع الذى يضعه المشرع

= « تنظيم الإسلام » للمجتمع (طبعة ١٩٦٥) ص ١٤١ ، ١٤٧ وما بعدها و ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

وراجع للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود « منهج الاصلاح الإسلامى» ص ١٣٥ — ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٥ .

(٣٦) راجع « الأموال » (المرجع السابق) للامام أبو عبيد ص ٦١٣ ، ٦١٤ .

وراجع بحثا قيما للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى بعنوان : « مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية » منشور بمجلة منبر الإسلام عدد ربيع الأول ١٣٨٣ — أغسطس ١٩٦٣ حيث يقول (ص ٥٥) : يروى التاريخ أن عمر بن الخطاب أمر برفع الجزية عن كل ذى لا يقدر على أدائها ، وأن يفرض له فى بيت المال ما يكفيه هو وعياله ما أقام بدار الإسلام » .

(سواء كان مشرعا دستوريا أو مشرعا عاديا) : ذلك « القانون الأعلى » هو ما يطلق عليه دوجى « القاعدة القانونية » la règle du droit ، وهذه القاعدة القانونية هى وليدة رابطة « التضامن الاجتماعى » ، وأعضاء المجتمع يستشعرون قوة هذه الرابطة التى تربط بينهم ، ولذلك نجدهم لا يحجمون عن استنكار بل وعن مقاومة ما يوجه إلى تلك الرابطة من أفكار أو من اعتداءات ، ومن ذلك يرى أن القاعدة القانونية تحمل فى طيها بصورة كافية جزاءها الاجتماعى sanction sociale (أى الجزاء الذى يوقعه المجتمع على مخالفتها وهو الاستنكار أو المقاومة) .

فالقانون - فى نظر دوجى - لا يستند إلى إرادة الدولة ، إنما يستند إلى روابط التضامن الاجتماعى ، وهى الروابط التى تربط أفراد المجتمع ولا يمكن أن يحيا إلا بها ، أى أنه لا يحيا إلا على أساسها .

والسلطة لا تكون شرعية légitime - فى نظر دوجى - إلا إذا كانت مطابقة « للقانون الأعلى » ، أى « للقاعدة القانونية » التى هى وليدة روابط التضامن الاجتماعى .

كلمة نقد : على ان هذه النظرية موضع النقد من بعض كبار أساتذة الفقه الفرنسى لأنه إذا لم يكن التشريع متفقا مع تلك القاعدة القانونية لم يكن شرعيا وبناء على ذلك فإن على القاضى أن يمتنع عن تطبيقه . ولكن كيف يمكن معرفة تلك القاعدة القانونية (« أو القانون الأعلى » من التشريع) ؟ لمعرفة ذلك فإنه يجب البحث عنها - كما يقول دوجى - « فيما يوحى به ضمير الأفراد » فهذه القاعدة القانونية - كما يقول أحد كبار رجال الفقه الدستورى (كاريه دى مالبرج) هى إذاً « مجرد قاعدة مثالية يتكيف محتواها طبقا للتقدير الخاص لكل فرد » ، ودراسة ذلك التقدير أو الضمير لمعرفة ما يوحى به هى - كما يقول - دراسة تخرج عن نطاق الدراسة القانونية ، يقصد أنها دراسة فلسفية .

فليس هناك سلطة منظمة تختص ببيان وتحديد تلك القاعدة القانونية .

ومما تقدم يرى أن مبدأ « التكافل الاجتماعى المعروف فى الإسلام فضلا عن أنه أسبق من نظرية « التضامن الاجتماعى » الفرنسية فأنه يفضلها لأنه لا يشوبه ما يشوبها ، إذ يحيط الغموض والشك كنهها ، ويعوز الاستقرار كيانهما (٣٧) .

ثانيا — موقف الاسلام

من مبدأ سيادة الامة

كلمة موجزة عن موقف علماء المسلمين :

يرى الكثيرون من العلماء والباحثين المسلمين فى العصر الحديث أن مبدأ سيادة الأمة يعد من النتائج المترتبة على مبدأ الشورى المعروف فى الإسلام ، بعبارة أخرى أن الإسلام يأخذ بمبدأ سيادة الأمة .

كلمة نقد : حسبنا أن نذكر ـ بيانا لبعد أصحاب هذا الرأى عن الصواب أنه قد غاب عنهم أن مبدأ سيادة الأمة ـ هو كما قدمنا ـ موضوع نظرية فرنسية الأصل بل إن نظرية السيادة كلها ـ أى مسألة البحث فيمن هو صاحب السلطة العليا (أو السيادة) فى الدولة : هل هو فرد أم طبقة (أو فئة) أم الأمة ـ هى نظرية فرنسية اصطنعها رجال الفقه الفرنسى القدماء قبل عصر الثورة الفرنسية ، وكان ذلك فى عهد الحكم الملكى المطلق القديم ، وذلك لظروف تاريخية خاصة

---

(٣٧) راجع للأستاذ ديجى مؤلفه Leçons de Droit Public . (طبعة باريس ١٩٢٦) ص ٤٤ وما بعدها ، وكتابه : « مطول القانون الدستورى » (الطبعة الثانية) جـ ١ ص ٣٣ ، ٥٥ ، ٧٢ ، ١٥٤ ، ٥١٥ — والجزء الثالث (الطبعة الثانية) ص ٥٥٦ — وراجع كتابه « التطورات العامة للقانون الخاص » ترجمة المستشار الدكتور ضياء الدين عارف (طبع بالقاهرة عام ١٩٤٣) ص ٩٦ وما بعدها .

ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « الوسيط فى القانون الدستورى (طبع بالاسكندرية عام ١٩٥٦) ص ٦٢١ — ٦٤٠ .

بفرنسا سبق لنا بيانها ولما جاءت الثورة الفرنسية (فى أواخر القرن الثامن عشر) أدخلت على نظرية السيادة ما أدخلت من تغيير اقتضته ظروف تلك الثورة وأهدافها ، إذ نقلت ملكية السيادة من الملوك إلى الشعوب . وكان الأساس الفلسفى لمبدأ سيادة الملك هى نظرية الحق (أو التفويض) الإلهى ، أما مبدأ (أو نظرية) سيادة الأمة فقد كان يقوم — من الناحية الفلسفية — على أساس نظرية العقد الاجتماعى لروسو . فكانت نظرية سيادة الأمة — لدى رجال الثورة الفرنسية — بمثابة سلاح من أسلحة الكفاح ضد السلطان المطلق للملوك الذى يستند إلى مبدأ سيادة الملك .

وأهم خاصية للسيادة — كما قدمنا — أنها تلك السلطة العليا التى لا نجد مساوياً لها فالمقصود إذاً « بسيادة الأمة » فى تلك النظرية هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا ، وتلك الارادة تظهر فى صورة القانون (٣٨) .

وإذا عرفنا ذلك فهل يصح القول بأن التشريع فى الإسلام هو التعبير عن إرادة الأمة ، أم أنه بالعكس يعبر أولا عن أحكام الشرع الاسلامى ومبادئه ؟ ففى الاسلام الكلمة العليا هى لأحكام الشريعة لا لإرادة الأمة ، ولكن نظرية سيادة الأمة لا تقبل — كما ذكرنا — أن تكون هناك سلطة عليا أعلى من إرادة الأمة .

ولايفوتنا أنه مما تقضى به أحكام ذلك الشرع مراعاة مايسميه علماء الشريعة « بالمصلحة » أى مراعاة ما تقضى به العدالة والصالح العام وذلك فيما لايتعارض مع الأحكام الشرعية . ولا ريب أن « المصلحة » تتطلب من الحكومة مسايرة الرأى العام (أو ممثليه من أعضاء البرلمان) بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة . ولا يفوتنا أن من أحكامها النزول على ما يقضى به مبدأ « الضرورة » ومبدأ « نفى الحرج » (كما قدمنا وبينا) .

---

(٣٨) راجع لافاريير : القانون الدستورى ، الطبعة الثانية (باريس ١٩٤٧) ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ .

وأنه لعجيب حقاً أن نجد بعض علمائنا ومفكرينا يحاولون أن يدخلوا تحت راية الإسلام نظرية غربية، غريبة عليه فى الوقت الذى نجد فيه بعض كبار علماء الفقه الدستورى فى الغرب يهاجمون تلك النظرية ، ويرون أن تلك الظروف التاريخية التى أدت إلى إستنباطها قد أصبحت فى ذمة التاريخ ، أى أنه لم تعد بنا حاجة إليها فى عصرنا هذا ، وذلك فضلا عن أنها تعد ـ عكس ما يعتقده الكثيرون ـ خطراً على الحريات (٣٩) .

واليكم تفصيل ما أجملنا .

تفصيل موقف علماء المسلمين : مناقشة

يوجد لدى علماء المسلمين ـ فى هذا العصر ـ فى هذا المقام رأيان متعارضان : الرأى الأول يقول أصحابه أن صاحب السيادة ـ فى الاسلام ـ هو الله . والرأى الثانى يقول أصحابه أن صاحب السيادة هى الأمة .

والواقع أن الرأى الأول يخرج ـ إلى حد ما ـ عن نطاق بحثنا هنا ، وذلك فضلا عن أننا لا نجد من يقول به بين العلماء سوى العدد القليل بل الضئيل ، لذلك فسنقتصر هنا على الاشارة اليه فى إيجاز .

١ — الرأى القائل بأن السيادة ـ فى الاسلام ـ هى للأمة :

نجد الكثيرين من العلماء والباحثين فى هذا العصر يقولون بهذا الرأى (٤٠) .

---

(٣٩) فكان عدم إحاطة أولئك العلماء المسلمين المعاصرين بجميع تلك الاعتبارات داعيا إلى احاطتهم بسلسلة متصلة الحلقات من الغلطات ، فكان شأنهم ـ على حد التعبير الفرنسى الطريف لأحد الكتاب فى تعريف الفيلسوف ـ شأن « من يبحث فى غرفة ظلماء عن قبعة سوداء غير موجودة بتلك الغرفة » !!

Comme celui qui Cherche dans une Chambre noire un Chapeau noir qui n'yest pas.

(٤٠) نذكر فى مقدمتهم الأستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت المطيعى (فى مؤلفه : « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » طبعة ١٩٢٥) والأستاذ الشيخ =

وتتلخص وجهة نظرهم فيما يلى :

يقولون أن الأمة فى الاسلام ـ هى صاحبة أو مصدر السيادة (أو على حد التعبير الذائع « مصدر السلطات ») ، بل أن المسلمين ـ فيما يرى بعض أولئك العلماء ـ هم « أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم » (٤١) .

أما القول بأن الأمة هى « مصدر السلطات » أو « مصدر (أو صاحبة) السيادة » (٤٢) ، فدليل ذلك ـ كما يقولون ـ أن دعائم الحكومة فى الاسلام هى الشورى ، ومسئولية أولى الأمر ، واستمداد الرئاسة العليا (الخلافة) من البيعة العامة (٤٣) .

ويستدل البعض على سلطان الأمة (أو سيادتها) بالحديث المعــــروف : « لا تجتمع أمتى على ضلالة » كما يستدلون بأن الله أمر بطاعة أولى الامر حيث قال : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »

= عبد الوهاب خلاف (فى مؤلفه « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية ») والسيد محمد رشيد رضا (فى « تفسير المنار ») ، والأستاذ عبد القادر عودة (فى مؤلفه : « الإسلام وأوضاعنا السياسية ») .

(٤١) ذلك هو ما ذكره الأستاذ المفتى الشيخ بخيت (فى مؤلفه السابق ذكره) ص ٣٠ .

(٤٢) يستعمل الكثيرون ـ حتى بين أساتذة القانون ـ إصطلاحات « صاحب السيادة » و « مصدر السيادة » و « مصدر السلطات » كمترادفات ، وهذا فى نظرنا ضرب من الخطأ ، فصاحب الشىء أو مالكه ليس مصدره ، فهناك فارق كبير بين الاثنين ، فكونك مالكا مثلا لبعض المال لا يعنى أنك مصدره . والأصح ـ فى رأينا ـ أن يقال أن الأمة صاحبة السيادة أو صاحبة السلطات ، لا مصدرها .

(٤٣) راجع « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية » للأستاذ الشيخ خلاف (١٣٥٠هـ — ١٩٣١م) ص ٢٨ .

والمقصود « بأولى الأمر » - فيما يرى بعض العلماء كالإمام محمد عبده (والرازى والنيسابورى) وهم جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة . أما « أهل الحل والعقد » (فيما يرى ذلك البعض من العلماء) فهم « الأمراء (أى الولاة) والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة ، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا بشرط أن يكونوا من المسلمين (« منكم » على حد تعبير الآية الكريمة) وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التى عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين فى بحثهم الأمر واتفاقهم عليه »(٤٤) .

مناقشة :

٢ — عدم صحة الرأى القائل بأن فقهاء المسلمين القدامى عرضوا لمشكلة (او نظرية) السيادة ومن هو صاحب السيادة فى الدولة :

يرى بعض علماء المسلمين فى هذا العصر أن علماء أو فقهاء المسلمين القدامى عرضوا لهذه المشكلة . وهذا ادعاء - فيما نعتقد - لا يقوم على أساس سليم :

فاولا - يقول الأستاذ المفتى الشيخ بخيت : « أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هى مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم » .

وهو يستند فى ذلك إلى ما هو معروف ومتفق عليه بين علماء المسلمين من أن « نصب الخليفة (أو الامام) إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد وأن الإمام إنما هو وكيل الأمة وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة وأنهم يملكون خلعه ...الخ »(٤٥)

---

(٤٤) راجع تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا جـ ٥ ص ١٨٠ - ١٨٣ حيث يقول أن هذا التفسير لعبارة « أولى الأمر » الواردة فى هـــذه الآية هو ماذكره أيضا الفخر الرازى والنيسابورى فى تفسيره ، وتعد جماعة « أهل الحل والعقد » أنها هى التى تمثل الأمة فاجماعها يعد بمثابة إجماع الأمة.

(٤٥) راجع « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » للأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعى (المرجع السابق ذكره) ص ٣٠ .

ثانيا — ويقول الأستاذ الشيخ على عبد الرازق (القاضى الشرعى ووزير الأوقاف الأسبق) : أنه كان بين المسلمين خلاف بصدد مصدر سلطان الخليفة ، فكان هناك مذهبان :

(أ) **المذهب الاول** : يرى أصحابه « **أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته** » ، وهذا رأى - كما يقول - « نجد روحه ساريا بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضا » ، ثم يرى « أنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى ، وأن أبا جعفر المنصور (الخليفة العباسى) زعم أنه إنما هو سلطان الله فى أرضه »(٤٦) - كما يرى (الشيخ على عبد الرازق) أنه « قد شاع هذا الرأى وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى » .

أدلته : فاذا نحن بحثنا عما قاله هؤلاء العلماء بهذا الصدد ليصلح دليلا على أنهم كانوا ينادون حقا بنظرية التفويض الإلهى (أو الحق الإلهى) للملوك أو السلاطين (أى أنهم إنما يستمدون سلطانهم من الله) فإننا نجد ذلك الدليل لا يعدو مجرد ذكر أولئك العلماء لأسماء الملوك أو السلاطين مقرونة بهالة من التوقير تبلغ حد التقديس (٤٧) .

---

(٤٦) الإسلام وأصول الحكم (المرجع السابق) للأستاذ الشيخ على عبد الرازق ص ١١ ، ثم ص ٧ . والمؤلف يشير بذلك إلى خطبة للخليفة المنصور فى مكة قال فيها : « أيها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه ، أسوسكم بتوفيقه وتسديده ، وحارسه على ماله ، أعمل فيه بمشيئته وإرادته ... الخ » .

وكان مرجعه كتاب « العقد الفريد » ج ٢ ص ١٧٩ - راجع فى ذلك كتاب الأستاذ على عبد الرازق (المرجع السابق) ص ٤ هامش رقم ٢ .

(٤٧) وفى ذلك يقول الأستاذ على عبد الرازق (فى مؤلفه ص ٨ ، ٩) . « وإذا أنت رجعت إلى كثير مما ألف العلماء خصوصا بعد القرن الخامس الهجرى ، وجدتهم إذا ذكروا فى أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر ، ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الإلهية ، ودونك مثالا لذلك ماجاء فى خطبة (أى مقدمة) نجم الدين القزوينى (المتوفى عام ٤٩٣ هـ .) فى =

(ب) ـ اما المذهب الثانى

وهو المذهب القائل بأن الخليفة انما يستمد سلطانه من الامة ، فقد اعتنقه (كما يقول الأستاذ الشيخ على عبد الرازق) بعض آخر من العلماء (القدامى) ، وقد وجدنا ذلك المذهب (كما يقول) صريحا فى كلام العلامة الكاسانى (المتوفى عام ٥٨٧هـ) فى كتابه : « البدائع » ، (٤٨)

كلمة نقد :

مما تقدم يرى أن هذين العالمين الجليلين يريان أن مشكلة السيادة ومن هو صاحبها (أو « مصدرها » على حد تعبير البعض) قد أثارها علماء المسلمين القدامى ، كما يتبين أن الأستاذ عبد الرازق كان يظن أن ثمة بينهم خلافا فى الرأى (وأن بعضهم كان يرى أن الأمة هى صاحبة السيادة بينما كان يرى البعض الآخر أن السيادة أو السلطة ـ إنما يستمدها الخليفة من الله) ، بينما يعتقد الأستاذ المفتى الشيخ بخيت أنه لم يكن ثمة خلاف بين أولئك العلماء القدامى وأنهم كانوا على اتفاق بأن الأمة هى صاحبة السيادة .

والواقع أن هذه الأقوال جميعا تختلف والواقع ، فليس صحيحا أن يقال أنه كان بين العلماء القدامى اتفاق أو اختلاف بصدد مسألة لم تكن بتاتا موضع تفكيرهم ، لأنها لم تكن ظهرت للحياة إلا بعد حياتهم ، أو بعبارة أدق : بعد مماتهم .

وايضاحا لما تقدم نرى أن نوجه الأنظار إلى الاعتبارات والحقائق التالية :

= أول « الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية » حيث قال : « .. فأشار إلى من سعد بلطف الحق وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق » ، وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازى (المتوفى عام ٧٦٦ هـ) فى خطبة شرحه (مشيرا إلى الخليفة) : « من خصه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة الأنسية » ـ ويضيف الأستاذ عبد الرازق إلى ما تقدم : «ويقول عبد الحكيم السيالكوتى (المتوفى عام ١٠٦٧هـ) فى حاشيته على الشرح المذكور « ... لحضرة من خصه الله بالسلطة الأبدية » . وكل هذه العبارات تشير إلى الخليفة ..

(٤٨) الأسلام وأصول الحكم (المرجع السابق) ص ١٠

١ ـ أن قول علماء المسلمين بأن الخليفة إنما يتقلد مركزه بناء على مبايعة أهل الحل والعقد أو اختيار الأمة له ، إن هذا القول لايصح أن يعد دليلا على أنهم يأخذون بنظرية أو مبدأ سيادة الأمة ، فاليونان القديمة (أى منذ ما قبل الميلاد) كانت تزاول نظاما ديموقراطيا متطرفا وهو « الديموقراطية المباشرة » فالشعب كان هو الذى يختار مباشرة رجال الحكومة ، كما كانت تعرض مشروعات القوانين عليه مباشرة (وذلك فى « جمعية الشعب » التى كانت تضم جميع الأشخاص المتمتعين بالحقوق السياسة ، وهم الأحرار (غير الأرقاء) من الذكور المواطنين الذين يبلغون سنا معينا) ، ومع ذلك فأنه لايصح القول بأن اليونانيين القدماء كانوا يأخذون بمبدأ أو نظرية سيادة الأمة رغم أنهم كانوا يأخذون بالديموقراطية ، فمبدأ سيادة الأمة هو ـ كما قدمنا ـ عبارة عن نظرية تفسر أصل السلطة (أو السيادة) ومصدرها أو صاحبها . وإذا كان اليونانيون الأقدمون قد عرفوا الديموقراطية كنظام للحكم إلا أن فلاسفتهم ومفكريهم ـ شأنهم شأن علماء المسلمين القدامى ـ لم يعرضوا لبحث مسألة أصل السلطة أو مصدرها ، ولم يكونوا قد عرفوا شيئا يسمى باسم نظرية سيادة الأمة إذ هى لم تعرف إلا بعدهم بعدة قرون، وذلك قبيل عصر الثورة الفرنسية . ولذلك نجد الفقهاء الفرنسيين فى عصرنا هذا يقولون : « إن الأزمنة القديمة (وهم يعنون بوجه خاص اليونان القديمة) عرفت الديموقراطية كحقيقة واقعية (أى كنظام قائم فعلا) لا كمذهب أو نظرية »(٤٩).

يرى مما تقدم أنه لم يكن صحيحا ما ذكره الأستاذ المفتى من أن « المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هى مصدر السلطات » . وإذا كان الذى يعنيه هو أن المسلمين كانوا أول أمة عرفت النظام الديموقراطى قبل غيرها من الأمم ، فذلك أيضا غير صحيح ، فقد عرفت الديموقراطية فى روما والدويلات اليونانية (مثل

---

(٤٩) L'Antiquité a connu la démocratie, mais c'était en tant que fait, et non en tant que doctrine.

راجع فى ذلك مؤلفنا (رسالة الدكتوراه) : « الديمقراطية وتمثيل المصالح فى فرنسا » (بالفرنسية) طبعت بباريس ١٩٣١ ص ١٩ .

دويلة أثينا) قبل الميلاد ، أى قبل ظهور الإسلام ببضعة قرون ، وإن كانت تلك الديموقراطيات القديمة ذات خصائص أو صفات خاصة تختلف بها عن غيرها من الديموقراطيات(٥٠) .

٢ ـ أما الأقوال التى ذكرها الأستاذ على عبدالرازق بهذا الصدد فهى عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات من الغلطات ، أو بعبارة أصرح وأوضح بل وأفضح : إنها تكاد تحوى من الغلطات عدد الكلمات !! وحسبنا هنا أن نشير إلى أهمها فيما يلى :

(ا) فأولا غير صحيح ـ كما يقول ـ أنه كان ثمة خلاف بين المسلمين، وأنه كان لديهم مذهبان بصدد مصدر سلطان الخليفه ، وذلك لسبب بدهى هو ماذكرنا من أن مسألة البحث فى « مصدر السلطه (أو السيادة) » لم تكن بتاتا لديهم موضع بحث ، وكل ما قاله علماء المسلمين القدامى بهذا الصدد هو أن الخلافة إنما تكون بمبايعة أهل الحل والعقد . ومثل هذا القول لايصح أن يعد ـ كما قدمنا وبينا ـ « بحثا فى مصدر السلطة أو السيادة » ، ثم أن هذا القول أو الرأى لم يكن بتاتا لديهم موضع خلاف . على أن الأستاذ على عبد الرازق قد اعترف ـ دون أن يدرى ـ بهذه الحقيقة التى أشرنا إليها ، وهى أن علماء المسلمين القدامى لم يعرضوا فى الواقع لهذا البحث(٥١).

---

(٥٠) راجع عن « الديموقراطيات القديمة » أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى . ويلاحظ أن ديموقراطية أثينا (التى كانت تعد نموذجا للديموقراطيات القديمة) بدأت بالدستور الذى وضعه المشرع صولون Solon (الذى عاش مابين عامى ٦٤٠ ، ٥٥٨ قبل الميلاد) .

(٥١) فلقد ذكر عنهم (فى مؤلفه ص ٦) بأنه « كان واجبا عليهم ، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة ، ورفعوه إلى ذلك المقام ، وخصوه بكل هذا السلطان، **ان يذكروا لنا مصدر تلك القوة التى زعموها** ، أنَّى جاءته؟ ومن الذى حباه بها وأفاضها عليه ؟ ـ **ولكنهم اهملوا ذلك البحث** ، شأنهم فى أمثاله من مباحث السياسة الأخرى التى قد يكون فيها شبهة تعرض لمقام الخلافة ومحاولة البحث فيه والمناقشة » .

(ب) ولكن الأستاذ عبد الرازق يبنى رأيه (فى أنه كان لدى علماء المسلمين مذهبان بهذا الصدد) عن طريق الاستنتاج الظنى الذى ينزل إلى مستوى ما يطلق عليه الحدّس (أى التخمين) أو الافتراض !! . . ــ فنحن إذا بحثنا مم كان هـذا الاستنتاج فإننا نجد عجبا دونه كل عجب !! .. نجد الأستاذ الكبير قد وقع فى هوة هفوة كبيرة ، إذ استنتج رأيه هذا من عبارة وردت فى إحـدى خطب أحد الخلفاء العباسيين بمناسبة أحد الظروف، ومن بعض عبارات متناثرةوردت فى المقدمات التى كتبت لبعض المؤلفات ، وكانت المقدمات تنطوى على عبارات التوقير للخليفة أو السلطان ، أو تنطوى على الزلفى والتقرب إليه، وهذه بدورها كثيراً ما تشوبها شائبة شائنة كلمات النفاق ! ثم مم كان أيضا ذلك الاستنتاج ؟ وهنا نجد ما هو أشد إغراقا فى الغرابة وإمعانا فى العجب !! . . نجده يستمد رأيه هذا من بعض أبيات شعرية نظمها بعض الشعراء فى العصر الأموى أو العصر العباسى لنيل بعض الحظوة أو قسط من المال لدى بعض الخلفاء !! ووالشعر ــ كما يقولون ــ أعذبه أكذبه » ، وإذا صح الاستدلال بالشعر للتدليل على بعض الحالات النفسيه ، فكيف يستدل به فى المسائل العلمية أو الفقهيه ؟ فهل كان يصح للأستاذ وهو ــ من كبار علماء الدين ــ إذا أراد أن يبين لنا مثلا حكمة التيمم ، أن يستدل بقول الشاعر العربى القديم :

ولو لم تلامس صفحةَ الأرض رجلُها
لما كنت أدرى حكمة التيمم !! . .

والبيت ــ كما هو بيّن ــ قاله شاعر ماجن فى الغزل (٥٢) .

---

(٥٢) وحسبنا هنا أن نذكر بعض أمثلة من تلك الأشعار التى يستدل بها الأستاذ عبد الرازق على وجود مذهب ينادى أصحابه بأن الخليفةيستمد سلطانه من سلطان الله تعالى ، من تلك الأشعار قول أحدهم موجها خطابه إلى الخليفة :

ولقد أراد الله إذ ولاّكها ... من أمة إصلاحها ورشادها

وقول آخر :

ما شئتَ لاما شاءت الأقدار ... فاحكم فأنت الواحد القهار

(ج) - أما الدليل الذى يستند إليه الأستاذ عبد الرازق من أقوال تنسب للخليفة المنصور فما هو المرجع الذى يستند إليه بهذا الصدد ؟ هو - كما رأينا - كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه ، وهو كتاب قيم معروف من أمهات كتب الأدب العربى القديم . فهل يصح أن تعد كتب الأدب فى عداد المراجع فى المسائل الفقهية ؟ على أننا إذا أغضينا الطرف عن هذه الملاحظة الشكلية ، ولو أنها جوهرية فإننا إذا رجعنا إلى ما ينسب للخليفة المنصور من قول ذكره فى خطبته ، وإذا سلمنا جدلا بصحته فإننا نجده بعيدا عن الإدعاء أنه يستمد سلطته من الله ، أى بأنه ينادى بنظرية « الحق الإلهى » (أو « التفويض الإلهى » على حد التعبير الذائع) فالقائلون بهذه النظرية إنما يقولون بها لتبرير سلطتهم المطلقة التى لا يسمحون للشعب بأن يحاسبهم عليها ، والخليفة المنصور كان بعيدا عن الإدعاء بأن سلطته مطلقة ، وإنما الذى قاله كان ينبىء عن عكس مثل ذلك الإدعاء حيث ذكر أنه إنما يعمل وفق مشيئة الله وإرادته ، وهو يعرف أن هذه المشيئة أو الإرادة إنما ورد التعبير عنها فى القرآن والسنة ، أى أنه يعترف بأن سلطته غير مطلقة بل مقيدة بأحكام القرآن والسنة .

والواقع أن الخلفاء العباسيين الأولين (كما يقول الأستاذ الكبير أحمد أمين) قد عملوا على صبغ الخلافة بصبغة دينية (٥٣) تعظيما لشأنها فى نفوس الناس ، لاسيما فى عهد الخليفة المنصور حيث لاحظ كثرة الخارجين على الدولة العباسية فى عهده ، وكان من مظاهر تلك الصبغة الدينية التى صبغت بها الخلافة فى العصر العباسى مظاهر القدسية التى كانت تحاط بها البيعة للخلافة (٥٤) .

= راجع فى ذلك « الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ عبد الرازق (المرجع السابق) ص ٧ ، ٨ .

(٥٣) أو بعبارة أدق : المبالغة فى صبغ الخلافة بصبغة دينية ، لأنه لا يمكن أن ينكر أن للخلافة صبغة دينية .

(٥٤) ومن مظاهر تلك الصبغة الدينية كذلك كما يقول الأستاذ أحمد أمين « أننا لا نرى مثلا فى الدولة الأموية قاضيا اتصل دينيا وسياسيا بالخليفة كما اتصل =

(د) - أما مايدعيه الأستاذ عبد الرازق من أنه كان هناك بين علماء المسلمين القدامى مذهب ثان يقول أنصاره أن الخليفة انما **يستمد سلطانه من الامة** ، وأن الأستاذ عبد الرازق وجد التعبير عن هذا المذهب « صريحا فى كلام العلامة الكاسانى » (٥٥) - فالواقع أننا إذا رجعنا إلى أقوال العلامة الكاسانى التى نقلها الأستاذ عبد الرازق فإننا لا نجد فيها كلاما صريحا ولاتلميحا إلى هذا المذهب ، وحسبنا أن نذكر أننا إذا رجعنا إلى مؤلف العلامة الكاسانى الذى يشير إليه (وهو « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » - الجزء السابع) فإننا نجد أن أقوال الكاسانى (التى نقلها الأستاذ عبد الرازق) إنما وردت فى كتاب الكاسانى : تحت عنوان « كتاب آداب القاضى » وفيه يتكلم عن « بيان من يصلح للقضاء وبيان آداب القضاء ، وبيان حكم خطأ القاضى . . الخ » وذلك مالم يشر إليه الأستاذ عبد الرازق . فإذا كان العلامة الكاسانى يريد أن يتكلم عن مذهب له بصدد نظرية السيادة ، وأنه يريد التعبير عن مذهبه فى سيادة الأمة تعبيرا «صريحا» ، فهل كان من المقبول أو المعقول أن يتكلم عن ذلك تحت ذلك العنوان ؟ وعلى كل حال فحسبنا أن نرجع إلى أقوال الكاسانى فهى فى الواقع صريحة الصراحة كلها فى أنها لاتشير إلى مبدأ سيادة الأمة لاتصريحا ولاتلميحا . (٥٦)

= أبو يوسف بالخليفة العباسى ، (هارون الرشيد) - راجع ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين (طبعة ١٣٧٥ هـ . - ١٩٤٦ م .) ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٥٥) الأسلام وأصول الحكم ص ١٠ .

(٥٦) أما ماذكره العلامة الكاسانى فى (كتابه المذكور) : « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » (الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ . - ١٩١٠ ص ١٦) فهو يتلخص (كما ذكر الأستاذ عبد الرازق فى مؤلفه ص ١٠) فى قوله : « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضى عن القضاء .. ولايختلفان إلا فى شىء واحد ، وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل ، والخليفة إذا مات أو خلع لاتنعزل قضاته وولاته ، ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفى خالص حقه أيضا ، وإذا بطلت أهلية الولاية فينعزل الوكيل . والقاضى لا يعمل بولاية =

٣ — المساوىء الناجمة عن اثارة مشكلة « السيادة » فى الاسلام :

إن بعضا من المساوىء - فيما لاحظنا - قد نجمت عن إثارة بعض علماء المسلمين المعاصرين لهذه المشكلة ، إذ أدت بهم إلى إبداء آراء ، وإلى أن ينسبوا إلى بعض الخلفاء أو العلماء الأقدمين آراء أو إتجاهات تسىء إلى الاسلام - من حيث لا يعلمون ومن حيث لا يريدون - أبلغ إساءة ، كما أنها تمــد خصومه بسلاح من أحد الأسلحة لمهاجمته :

(أ) - من ذلك قول بعض أولئك العلماء : أن بعض الخلفاء كانوا يقولون بأنهم يستمدون سلطتهم من الله ، وقولهم (أو بعبارة أصح وأدق : إدعاؤهم) أن بعض علماء المسلمين القدامى كانوا كذلك يرون ذلك(٥٧) ، أى أنهم كانوا يأخذون بنظرية التفويض الإلهى (أى الحق الإلهى المباشر) .

(ب) - ومن ذلك أيضا قول البعض الآخر بأن الدولة الاسلامية « ليست

= الخليفة وفى حقه ، بل بولاية المسلمين وفى حقوقهم ، وإنمـــا الخليفة بمنزلة الرسول عنهم ، ولهذا لم تلحقه العهدة كالرسول فى سائر العقود ، والوكيل فى النكاح . وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية فيبقى القاضى على ولايته ، وهذا بخلاف العزل ، فإن الخليفة إذا عزل القاضى أو الوالى ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته ، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة بل بعزل العامة لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة ، والعامة ولوه الإستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك ، فكانت ولايته منهم معنى فى العزل أيضا ، فهو الفرق بين العزل والموت » — فأين هو الكلام الصريح أو حتى غير الصريح عن تلك النظرية الفرنسية التى يطلق عليها نظرية (أو مبدأ) سيادة الأمة والتى تتمثل خاصيتها الأساسية فى القول بأن للأمة إرادة أو سلطة عليا ، ولا توجد إرادة أو سلطة عليا أخرى أعلى من إرادتها أو سلطتها .

(٥٧) ذلك هو ما ذكره الأستاذ على عبد الرازق - كما قدمنا - عن الخليفة المنصور ، كما ذكره عن بعض علماء المسلمين (مثل نجم الدين القزوينى ، وقطب الدين الرازى ، وعبد الحكيم السيالسكوتى) .

ديموقراطية ، إنما هى ثيوقراطية Theocracy » (٥٨) .

« والثيوقراطية » ـ تعريفها كما يقول أصحابها ـ هى تلك المذاهب القائلة بأن السلطة مصدرها الله ، وأن الدولة إنما هى نظام إلهى أى من صنع الله (٥٩) .

(ج) ـ ويبدو كذلك أن القائلين بهذه الأقوال من علماء المسلمين قد فاتهم أنه لا شيء يسيء إلى الاسلام فى نظر الغرب (بل وفى نظر علماء العصر الحديث بوجه عام) مثل الذى يقولون عن الاسلام . فالدولة الثيوقراطية ـ فى نظر علماء الغرب ـ تعتبر أنها «الشكل المعروف للدولة فى حياة البشرية فى حالتها البدائية»(٦٠) وهذا يتعارض مع المبدأ الذى يتخذه علماء المسلمين لهم شعارا ، وينادون به

---

(٥٨) ذلك هو ماذكره العالم الإسلامى أبو الأعلى المودودى (رئيس الجماعة الإسلامية بباكستان) فى رسالته :« نظرية الإسلام السياسية » ص٣٢ ـ ونلاحظ أن قوله بأن الثيوقراطية الإسلامية تختلف عن الثيوقراطية الأوربية لايخفف إلا قليلا من الأثر السيء لأقواله فى نفوس علماء الغرب عن الإسلام ، وهو ما يجب علينا أن نتلافاه ، بل أن ننبه ـ راجع فى بيان رأى المودودى تفصيلا بهذا الصدد (وملحوظاتنا عليه) كتابنا : « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ٥٥١ - ٥٥٦ ، أو (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٥٩) ينقسم أنصار «الثيوقراطية» ، أو القائلون بها إلى فريقين : فريق يأخذ بنظرية « الحق الإلهى المباشر » (أو « التفويض الإلهى » على حد التعبير الذائع) وفريق يأخذ بنظرية « الحق الإلهى غير المباشر » وهى التى يقول أصحابها أن الله لا يتدخل مباشرة لاختيار السلطة الحاكمة (أو الملك أو السلطان الخ) ، وإنما يتم تدخله بطريقة غير مباشرة أى عن طريق توجيه الحوادث وإرادة البشر توجيها من شأنه أن يؤدى إلى ذلك الاختيار » .

(٦٠) راجع كتاب « نظرية الدولة » Theory of the State للأستاذ بلنتشلى Bluntchli (الأستاذ الأسبق بجامعة هايدلبرج بألمانيا) الطبعة الثالثة للترجمة الانجليزية عن الالمانية ص ٦ ، ٣٤٥ — ويلاحظ هنا أن المؤلف يقصد هنا بنظرية الحق الإلهى المباشر .

ليلا ونهارا وهو : « أن الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان » . فهى إذاً ليست مقصورة على « حياة البشرية فى حالتها البدائية » .

(د) ـ ويبدو كذلك أنه قد فاتهم أن أهم صورة من صور الثيوقراطية (وهى نظرية الحق الإلهى المباشر أو التفويض الإلهى) تعد اليوم فى نظرنا ـ كما هو معلوم ـ مجرد حيلة أو وسيلة يستند اليها الملوك أو السلاطين لتبرير استبدادهم وسلطانهم المطلق ، وإن كانت تعد فى البداية (أى فى بدايه المناداة بها فى القرون الوسطى) وسيلة للتخلص من نفوذ البابوات والامبرطرة وحكام الاقطاع الذين كانوا يشاركون الملوك سلطاتهم .

ـــ وفضلا عن تلك المساوىء فإننا إذا نظرنا حتى إلى مبدأ (أو بعبارة أصح : نظرية) سيادة الأمة الذى يعده الكثيرون سمة من سمات التقدم والرقى فى هذا العصر ، ودليلا على الحرية بل وعنوانا لها ، فإنه يتبين لنا بالعكس أننا فى هذا العصر قد أصبحنا فى غير حاجة إلى هذه النظرية ، وذلك فضلا عن أنها ـ عكس ما يعتقده الكثيرون ـ كثيرا ما تعد بالنسبة للحرية خطرا أو سلاحا يسدد اليها ، لا سلاحا فى يدها .

واليكم تفصيل ما أجملنا :

أولا ـ عدم الحاجة الى نظرية السيادة ، (وبخاصة نظرية سيادة الامة) فى العصر الحديث

الرأى السائد فى هذا العصر ـ كما قدمنا ـ أن السيادة إنما تملكها الأمة ، ولقد كانت هناك فى بعض العصور حاجة إلى إستنباط نظرية سيادة الأمة ، فهل نحن بحاجة فى عصرنا هذا إلى ما يسمى بنظرية (أو مبدأ) سيادة الأمة ؟ ـ أننا ممن لايرون ذلك ، وبياناً لذلك ندلى بما يلى :

(ا) ـ زوال الظروف التاريخية التى أدت الى استنباط تلك النظرية :

إننا وقد بينا الظروف التاريخية التى أدت إلى استنباط نظرية السيادة بوجه عام ونظرية (أومبدأ) سيادة الأمة بوجه خاص يتبين لنا أننا ـ فى عصرنا هذا ـ فى غير حاجة إلى تلك النظرية لسبب بدهى هو أن تلك الظروف التاريخية التى

أدت إلى إستنباطها أصبحت فى ذمة التاريخ ، أى أنها لم تعد قائمة فى عصرنا هذا فالملوك حين كانوا يدعون - قبل عصر الثورة الفرنسية - بأنهم أصحاب السيادة كانوا فى الوقت ذاته يقيمون سيادتهم - كما قدمنا - على أساس نظرية الحق الإلهى المباشر (الشهيرة لدى المؤرخين وغيرهم من البـــاحثين باسم نظرية « التفويض الإلهى ») التى يقصد بها أن الملوك إنما استمدوا الحق فى تلك السيادة (أو السلطة) من الله ، ولذلك لجأ فلاسفة الثورة الفرنسية ورجالها إلى مبدأ « سيادة الأمة » كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الملوك المستبدين وضد نظرية الحق الإلهى التى يستندون اليها ، بعبارة أخرى أن نظرية سيادة الأمة إنما استنبطت لتكون أحد معاول الهدم للملكية المطلقة المستندة على نظرية الحق الإلهى(٦١) — فحين كان رجال الثورة الفرنسية يقولون أن « السيادة للأمة » فانما كانوا يقصدون : « أن السيادة ليست للملك » من ذلك يرى أن مبدأ سيادة الأمة فى بداية ظهوره فى العالم الدستورى ، وذلك حين قررته الجمعية التأسيسية فى عصر الثورة الفرنسية إنما كان فى جوهره ذا مغزى سلبي. ولكننا نجد فى العصر الحديث أنه لم تعد ثمة حاجة إلى هذا المبدأ (أو تلك النظرية) فقد أقلع الملوك عن مزاولة السلطان المطلق المستند إلى نظرية الحق الإلهى ، فإذا كان مبدأ سيادة الأمة إنما استنبط - كما قدمنا - ليكون بمثابة معول لهدم نظرية معينة يستند اليها نظام حكم مطلق ، وإذا كانت النظرية قد تم هدمها ولم يبق أثر لها فما فائدة هذا المعول إذاً ؟ لماذا نبقى عليه ؟ .

مبدأ سيادة الامة لا يكفل الحرية :

أما القول بأن هذا المبدأ لا يكفل الحرية ، أو بعبارة أخرى : لايحول دون الاستبداد ، فحسبنا دليلا على ذلك أن نذكر أمثلة لبعض من مختلف أنظمة الحكم تقوم على أساس الاعتراف بمبدأ سيادة الأمة ومع ذلك عرف الاستبداد عن هيئاتها النيابية أو عن رئيس الدولة بها .

---

(٦١) سيبير Sibert : « دستور فرنسا » (طبع بباريس ١٩٤٦) ص ٩٤ ، ٩٥ .

من هذه الأمثلة نذكر حكم نابليون ذى الصبغة الدكتاتورية والذى كان يستند إلى دستور السنة الثامنة (وهو الصادر فى ديسمبر ١٧٩٩ فى عصر الثورة الفرنسية) وهناك رؤساء جمهوريات يجرى انتخابهم للرئاسة بواسطة الشعب (أى بواسطة الناخبين لا بواسطة البرلمان) ومع ذلك نجدهم يحكمون حكما دكتاتوريا ، وذلك رغم استنادهم ونظام حكمهم إلى مبدأ سيادة الأمة ، فانتخاب رئيس الجمهورية بهذه الطريقة (أى بواسطة الشعب مباشرة) - كما يقول الفقيه الفرنسى الكبير بارتلمى - يعد فى مقدمة العوامل التى أدت إلى ظهور الدكتاتورية فى دول أمريكا الجنوبية (٦٢) .

ونذكر أخيراً كمثال لهيئة نيابية تقوم على أساس مبدأ سيادة الأمة ، ومع ذلك كان حكمها حكما دكتاتوريا ، بل كان - فى الفترة التى سيطر فيها عليها روبسبير - حكما إرهابيا : تلك هى الجمعية النيابية التأسيسية المعروفة فى عصر الثورة باسم La Convention .

ومن الأمور المتفق عليها لدى المؤرخين أن هذه الجمعية النيابية قد اتخذت من الإجراءات الإستبدادية ما لا يوجد له مثيل فى تاريخ الملوك والقياصرة المستبدين (٦٣) . وقد ارتكب هذا الاستبداد باسم الأمة وتحت الرعاية السامية لمبدأ سيادة الأمة ، « فإذا كان هناك عصر واحد من العصور - كما يقول عميد الفقه الدستورى فى هذا القرن دوجى - كان فيه الإيمان بنظرية سيادة الأمة على أشده فإن هذا العصر إنما هو عصر بداية الثورة الفرنسية حيث كان لهذا المبدأ على حد تعبير المؤرخ المعروف Tocqueville مؤمنون ومستشهدون كما لو كان دينا جديدا أصبحوا به يدينون » (٦٤) .

---

(٦٢) بارتلمى « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٣٣) ص ١٥٠ .

(٦٣) راجع جوستاف لوبون Le Bon : « الثورة الفرنسية وبسيكولوجية الثورات » (طبعة باريس ١٩٢٥) ص ١٩٨ .

(٦٤) ثم يقول : « إنه لولم تعلن نظرية سيادة الأمة فى عصر الثورة الفرنسية لكان من المستطاع تجنب كثير من المساوىء بل ومن المستطاع تجنب كثير =

المبدأ مصدر للاستبداد

ان مبدأ سيادة الأمة لايقف أثره عند تلك النتيجة السلبية التى أشرنا اليهـا وهى أنه لايكفل الحرية ولايحول دون قيام حكم استبدادى بل إن له أثرا ايجابيا، ذلك لأنه يعمل على زيادة أو مضاعفة تلك النزعة الاستبدادية ، أى أنه يعد مصدرا للاستبداد ، مشجعا على قيام حكم استبدادى . إن مثل هذا القول يبدو غير مقبول لاتستسيغه العقول ، ولكن يجب ألا يفوتنا أن هذا هو الذى حدث ويحدث فعلا فى الواقـع فى الميدان السياسى (كما بينا) ، ومن ناحية أخرى فإن نظرية السيادة ـ وبالتالى نظرية سيادة الأمة ـ هى (كما قدمنا) نظرية فرنسية الأصل اصطنعها الفقهاء الفرنسيون لظروف تاريخية خاصة بهم ، ولأهداف معينة لهم ، ومن خصائص « السيادة » (كما يذكر رجال الفقه الفرنسى الذين اصطنعوا تلك النظرية) أنها «سلطة عليا لاتعرف فيما تنظم من علاقات ـ داخل الدولة ـ سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها أو أعلى منها » ، أى أنها سلطة مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها ، فالمقصود إذاً « بسيادة الأمة » فى تلك النظرية هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا .

وهكذا يصبح من المستطاع أن يقوم فى الأمة دكتاتور (كما حدث فعلا فيما بينا) يدعى ـ وقد يكون ادعاؤه أحيانا صحيحا (أى معبرا عن حقيقة) ـ بأن الأمة التى انتخبته رئيسا للدولة قد فوضت إليه سلطتها ـ التى أصبحت فى الواقع سلطته ـ المطلقة (أى الاستبدادية) ، فالاستبداد ما هو إلا سلطة مطلقة غير ذات حدود أو قيود .

فهذا المبدأ ـ كما يقول الفقيه الفرنسى الكبير بارتلمى ـ ينزع بأصحابه إلى اعتبار إرادة الأمة إرادة مشروعه، وأن القانون يعدمطابقا لقواعد الحق والعدل لا لسبب إلا لأنه صادر عن إرادة الأمة (أو ممثليها) ، ولذلك فإن المبدأ ينسب إلى الشعب صفة العصمة من الخطأ ، ولذلك فهو يؤدى بالشعب (أو بمن

= من المساوىء بل ومن الجرائم التى ارتكبت فى ذلك الحين .

راجع : Duguit : Leçons de droit public. p. 128 - 133

يمثله) إلى الاستئثار بالسلطة المطلقة أى إلى الاستبداد . وهذا هو ما يفسر لنا كيف أننا وجدنا فى بداية عصر الثورة الفرنسية ـ أى تلك الفترة التى كانت فيها قوة الإيمان بمبدأ سيادة الأمة فى أعلى درجاتها ـ وجدنا أحد زعماء وفقهاء ذلك العصر (بايى Bailly)يقول فى الجمعية النيابية التأسيسية La Convention عبارته الشهيرة : « حيثما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير »
(Quand la loi a parlé la Coscience doit se taire).

« ولكن الضمير القانونى أصبح فىالعصر الحديث ـ كما يقول بارتلمى ـ لا يمكن أن يرضى بذلك الصمت » ، « ثم أنه مما يزيد من خطر ذلك المبدأ على الحرية أنه ليس هو الشعب ـ من الناحية العملية الواقعية ـ هو الذى يريد أو يتكلم ، وإنما هم بضعة أفراد (الحكام) هم الذين ـ فى الدول الديموقراطية ـ ينتفعون إذاً بتلك العصمة عن الخطأ (تلك العصمة التى يسبغها ذلك المبدأ على الأمة) (٦٥)» .

خاتمة ـ مما تقدم يتبين أن الاسلام فى غير حاجة إلى إثارة تلك المسألة أو المشكلة التى لا تؤدى إلى حل مشكلة من مشكلاته ، وإنما تؤدى إلى خلق مشكلة جديدة الإسلام فى غنى عنها .

ولقد كان هذا المبدأ ـ فى بداية العهد به (كما قدمنا) ـ فى جوهره ذا مغزى سلبى ، بمعنى أنه كان يقصد به **عدم الاعتراف** بالمبدأ الذى كان سائدا (فيما قبل عصر الثورة) والذى كان يقرر أن الملك هو صاحب السيادة (٦٦) ، بعبارة أخرى أن المغزى الجوهرى لنظرية سيادة الأمة إنما كان يهدف إلى المناداة بأنه **لا سيادة للملك** .

لذلك فإنه يصح ـ فيما أرى ـ أن يسجل ذلك المغزى السلبى فى الدساتير بحيث يقتصر نصها على ما يلى : **« لا سيادة للفرد ولا لجماعة على الأمة »** ، فبذلك نستطيع أن نتجنب ما أشرنا اليه من مساوىء (أى أن نحول دون إتخاذ المبدأ بمثابة سناد للاستبداد) دون أن نفقد شيئا من مزايا النص على ذلك المبدأ .

---

(٦٥) بارتلمى « القانون الدستورى » (المرجع السابق) ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٦٦) لافاريير: «القانون الدستورى» ص ٣٨٠ - ٣٨٢ ، وراجع دوجى: دروس القانون العام » (طبعة باريس ١٩٢٦) ص ١٢٢ .

٣ — موقف الأسلام

من مبدأ فصل السلطات

لا يأخذ نظام الخلافة - كما رسم صورته وقرر أحكامه وأركانه علماء المسلمين - بمبدأ فصل السلطات الذى يعد فى مقدمة المبادىء الدستورية لأنظمة الديموقراطية الغربيسة .

وفى ذلك أحد المآخذ ، بل لعله أكبر المآخذ والانتقادات التى يوجهها البعض إلى نظام الخلافه (أو رئاسة الدولة الأسلامية) ، لأنه لا يأخذ بذلك المبدأ الذى يعده الفقه الدستورى الغربى أهم الضمانات لحماية الحريات .

فكان الخليفة - فى عصر الصحابة والخلفاء الراشدين - يستطيع أن يقوم بأعباء السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) . على أن هذا لا يعنى أنه وحده الذى يقوم بهذه السلطات ، وأن غيره لايمكنه القيام بها .

فهو يستطيع أن يفوض إلى غيره القيام بهذه السلطات ، وهو بلا ريب مضطر إلى ذلك حين اتسعت رقعة الدولة الأسلامية .

ثم يجب ألا يفوتنا أنه توجد - إلى جانب الخليفه - **جماعة المجتهدين** .

ولقد جرى أبو بكر فى عهد خلافته ، ومن بعده عمر فى الصدر الأول من عهد خلافته (حين كانت الدولة الأسلامية لاتتجاوز حدودها شبه جزيرة العرب) على دعوة **جمعيه تشريعية** مكونة من الصحابة المجتهدين (أى من رؤوس الصحابة) ليقرروا ما يرونه فى الحالات التى لايجد فيها الخليفة نصا صريحا فى القرآن أو السنة ، **فاذا اجمعوا** على أمر أخذ به الخليفة وأصدره ، ولقد كان يندر أن يختلفوا بحيث لايحدث فيما بينهم اجماع ، وأكثر الأحكام الشرعية التى قيل عنها أنها كانت موضع اجماع الصحابة إنما شرعت فى تلك الفترة ، والاجماع - كما هو معلوم - يعد المصدر الثالث من مصادر الأحكام الشرعية ، بعد القرآن والسنة(٦٧).

---

(٦٧) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الأسلامى للأستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق ذكره) ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

ويلاحظ أنه كان طبيعيا أن يحدث بينهم اختلاف فى الرأى لأن أكثر نصوص الأحكام فى القرآن والسنة ليست قطعية الدلالة على المراد منها (أى ليست يقينية المعنى أو المراد منها) بل هى ظنية الدلالة (٦٨).

الخلاصة أن التشريع — فى الصدر الأول من عهد الخلفاء الراشدين — كان يصدر من الخليفة وحده حين يوجد خلاف بين المجتهدين الذين تضمهم الجمعية التشريعية .

وفى الحالات التى كان يوجد فيها نص (من قرآن أو سنة) كان الخليفة لا يلجأ

= ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن العرف قد جرى فى مناقشات مجلس الوزراء ببريطانيا على أن تستمر مناقشاته إلى أن يتمكن من إصدار قراراته بالاجماع .
راجع بيردو Burdeau : « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (طبعة باريس ١٩٥٩) ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٦٨) وكان طبيعيا كذلك أن يزداد بينهم (بين الصحابة) الاختلاف فى الرأى (أولا) لامتداد فتوحات المسلمين وتفرق رؤوس الصحابة المجتهدين فى مختلف الأمصار فلم يعد اجتماعهم جميعاً فى المدينة أمراً ميسوراً ، (وثانيا) لاختلاف ظروف البيئة التى تحيط بكل منهم ، ولعدم تدوين السنة فى ذلك العهد (حيث أن عهد التدوين (للسنة وفتاوى الصحابة والتابعين وتابعى تابعيهم) قد بدأ منذ بداية القرن الثانى الهجرى وانتهى فى أواسط القرن الرابع الهجرى) .
راجع فى ذلك كتاب علم أصول الفقه للشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٣١٣ ، وكذلك بحثه : « السلطات الثلاث فى الاسلام » منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد مارس ١٩٣٦ ص ٤٣٩ — ٤٤٤ .
ويلاحظ أن رجال التشريع أو الإفتاء لم يكتسبوا هذه الصفة من تعيين الخليفة لهم أو من انتخاب الأمة إياهم ، وإنما استمدوا هذه الصفة من ثقة المسلمين بهم ، كما وثقوا بأساتذتهم من الصحابة ، واطمأنوا إلى عدلهم وعلمهم وفقههم ، فرجع إليهم الولاة والقضاة والأفراد .
راجع علم أصول الفقه (المرجع السابق) ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

إلى تلك الجمعية التشريعية فيما يريد اصداره من تشريع أو قرار . (٦٩)

تعليق على النقد ـ ذكرنا أن فى مقدمة الانتقادات التى توجه إلى نظام الخلافة فى الأسلام أن الخليفة يستطيع أن يجمع بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وأنه بذلك لا يأخذ بمبدأ فصل السلطات ، ذلك المبدأ الذى يعد أهم الضمانات لحماية الحريات .

والرأى عندى أننا إذا رجعنا إلى الواقع : إلى التاريخ ، إلى صدر الأسلام وبخاصة فى عهد أبى بكر وعمر (٧٠) ، فإنه يتبين لنا أن قوة الوازع الدينى ـ الذى حملهم على الزهد فى متاع الدنيا وما فيها من حكم وسلطان ـ كان خير ضمانة من ضمانات الحريات ضد نزعات اساءة استعمال السلطة والاستبداد ، وخير ترياق ضد نشوة السلطة التى تلعب بالرؤوس كما تلعب بها نشوة الخمر .

ولكن ذلك الوازع الدينى العميق قد ضعف فيما بعد على النفوس سلطانه ، وولى بعد زمان الخلفاء الراشدين زمانه ، وانقلبت الخلافة ـ كما يقول ابن خلدون ـ إلى ملك منذ عهد خلافة معاوية . ولذلك أصبحنا نرى من بعض الخلفاء والولاة بعض مظاهر سوء إستعمال السلطان ، مما وصل بهم حتى حد الاستبداد والطغيان . ومع ذلك فإنه يجب ألا يفوتنا أن نظام الخلافة ـ كما صوره علماء الفقه الأسلامى ـ لا يصح أن يعد أصلا من أصول الحكم فى الاسلام (٧١) ، ومن ناحية أخرى فإنه

---

(٦٩) راجع للاستاذ الكبير الشيخ على الخفيف « محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء » (طبعة ١٩٥٦) ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ حيث يذكر بصدد الفترة التى أعقبت وفاة الرسول : « إن ما اختلفوا فيه فإلى الخليفة أمره » .

وراجع « السلطات الثلاث فى الأسلام » للاستاذ الشيخ خلاف (مجلة القانون والإقتصاد عدد مارس ١٩٣٦) حيث يشير (ص ٤٤١) إلى الخلفاء بين من لهم سلطة التشريع فى ذلك العهد .

(٧٠) ونستطيع أن نضيف اليهما عهد الخليفة العظيم عمر بن عبد العزيز .

(٧١) لبيان ذلك تفصيلا راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » أو كتابنا « الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور » .

يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار **الملحوظات التالية (٧٢)** .

(١) ذكر مونتسكيو أن التاريخ يشهد بأنه إذا اجتمعت سلطة الحكم فى قبضة يد فرد واحد أو هيئة واحدة (سواء كانت الهيئة مجلس رئاسة أم برلمان أم مجلس وزراء الخ) أدى ذلك إلى إساءة استعمال السلطة بل وإلى الفساد والاستبداد ، وهذا صحيح فى غالبية الحالات ، لا فى جميع الحالات .

وحسبنا بيانا لذلك أن نشير إلى مثالين : أحدهما سابق على نظرية مونتسكيو (بصدد مبدأ فصل السلطات) ، والثانى لاحق ، أى بتاريخ تال لتاريخها .

أما المثال السابق : فهو ما شوهد فى صدر التاريخ الأسلامى — كما بينا — من أنه أمكن الاستعاضة بالوازع الدينى عن مبدأ فصل السلطات الذى لم يستطع أن يكون درعا ضد اساءة استعمال السلطة والإستبداد مثل ما كان ذلك الوازع الدينى . ولكن مونتسكيو — شأنه شأن غيره من فلاسفة ومفكرى القرن الثامن عشر فى أوروبا — إنما يوجهون أكثر عنايتهم فى دراساتهم التاريخية إلى تاريخ اليونان القديمة التى يعدون حضارتها أصل الحضارة الغربية الحديثة ، وذلك دون أن يوجهوا عناية ما إلى التاريخ الاسلامى .

أما المثال اللاحق فهو خاص بسويسرا : فسويسرا طبقاً لدستورهـا الذى وضع عام ١٨٤٨ أى بعد أن نادى مونتسكيو بنظريته فى «فصل السلطات» بنحو قرن من الزمان ، سويسرا — كما قدمنا — لاتأخذ بمبدأ فصل السلطات (إذ أن الهيئة النيابية بها تجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية) . ومع ذلك فإن الحريات مكفولة فيها إلى حد يفوق الكثير من البلاد التى أخذت بهذا المبدأ ، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التى تأخذ بهذا المبدأ بصورة متطرفة . ذلك لأن فى سويسرا — من اجل كفالة الحريات وحمايتها من نزعات الإستبداد — عوامل وعناصر أخرى غير ذلك المبدأ تفوقه من حيث الأهمية ، ففى سويسرا نجد بيئة

---

(٧٢) وفضلا عن هذه الملحوظات فهناك انتقادات يوجهها الماركسيون إلى مبدأ فصل السلطات . يراجع فيها كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الأسلام » (الطبعة الأولى لسنة ١٩٦٦) ص ٦٥٠ ، ٦٥١ .

سياسية معينة توفرت فيها عدة عناصر قامت حائلا دون قيام نزعات اساءة استعمال السلطة والاستبداد ، وتتلخص تلك البيئه أو هـذه العناصر فيما يـلى : تأصل النزعة الديموقراطية وروح حب الحرية فى الشعب السويسرى، ومايتصف به من روح اعتـدال واتزان ، ومن ضعف نزعات الشهوات السياسية (شهوة الحكم ونزعة حب السيطرة (٧٣)) .

(ب) اختلاف الناحية العملية (الواقعية) مـع الناحية النظرية : إننا إذا نظرنا إلى تطبيق ذلك المبدأ من الناحية العملية ، فانه يتبين لنا أن ما يهدف اليه من قيام مساواة وتوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعيـة هو أمر يعد من عسير الامور بل من محالها ، أى أنه لايمكن تحقيقه إلافوق الورق ، فالواقع أننا لنشهد عدم مساواة وعدم توازن بين هاتين السلطتين فى الحياة العملية السياسية ، وذلك رغم ما يـكون قد تقرر لهما من المساواة والتوازن فى نصوص الدساتير طبقاً لما يقضى به ذلك المبدأ . الواقع أننا نجد دائما كفة إحدى هاتين السلطتين ـ فى الحياة العملية السياسية ـ ترجح على الـكفة الأخرى .

فلقد نادى مونتسكيو بنظريته المتعلقة بفصل السلطات ، قبل ظهور النظام الحزبى المعروف فى البلاد النيابية فى القـارة الأوربية أو القارة الأمريكية فى الأنظمة النيابية الحديثة ، أما بعد نشأة هذا النظام الحزبى فاننانشهد أحد أمرين:

١ ـ الامر الأول : إما أن يكون البلدبلدا لاتتعدد فيه الأحزاب تعددا يحول دون فوز حزب واحـد بأغلبية مطلقة فى الانتخابات بحيث يستطيع أن يؤلف وحده الوزارة ، كما هو الحـــال فى غالبية الحالات فى انجلترا حيث نجد عادة ـ ولانقول دائماً ـ حزباً قوياً منظما يظفر بأغلبية المقاعد النيابية ، وفى هذه الحالة نجد الحزب الفائز يشكل الوزارة من زعمائه فى البرلمان . لذلك كان طبيعيا أن نجد الوزارة هى التى توجه سياسة الحكم ، وأنها هى ذات الـكفة الراجحة على كفة

---

(٧٣) لزيادة التفصيل راجع فى كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (أية طبعة من الطبعات) موضوع : « النظام السويسرى وحكومة الجمعية النيابية »

البرلمان فى ميزان السلطان حتى أنه كثيرا ما يطلق رجال الفقه الدستورى على الحكومة فى انجلترا « حكومة الوزارة » . وفى الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن كفة رئيس الجمهورية هى الراجحة على كفة البرلمان فى ميزان السلطان ، وذلك رغما من أن الدستور الأمريكى يأخذ بمبدأ الفصل التام بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ، ويقرر المساواة بين الرئيس (باعتباره صاحب السلطة التنفيذية) والبرلمان أو الكونجرس Congress (باعتباره صاحب السلطة التشريعية)[٧٤] .

٢ ـ **الامر الثانى** : وإما أن يكون البلد من البلاد التى نكبت بتعدد الأحزاب تعدداً يحول دون قيام حزب قوى يستطيع أن يظفر فى الانتخابات بأغلبية الأصوات وأغلبية المقاعد البرلمانية ، حتى يمكنه أن يؤلف الوزارة وحده ، وفى هذه الحالة لا يمكن تأليف وزارة إلا إذا كانت مستندة إلى بضعة أحزاب ، وهى المعروفة بالوزارة الائتلافية ، والمعروف عن الوزارات الائتلافية أنها ـ فى غير أوقات الأزمات والأخطار التى تهدد الدولة ـ وزارات ضعيفة غير مستقرة نظراً لكثرة ما يقوم من المنافسات والخلافات بين أعضائها الذين ينتمون إلى أحزاب مختلفة ويدينون بالولاء والطاعة لزعماء مختلفين ، ففى مثل هذه الحالة نجد الوزارة ضعيفة أمام البرلمان بحيث ترجح كفته على كفتها فى ميزان السلطان ، كما كان الشأن فى فرنسا قبل قيام الجمهورية الفرنسية عام ١٩٥٨ وعهد رئاسة الجنرال دى جول .

ملحوظة ختامية : يجدر بنا فى مقام الختام أن نوجه الأنظار إلى أنه إذا كان نظام الخلافة ـ بالصورة التى رسمها علماء المسلمين ـ لا يأخذ بمبدأ فصل السلطات ، وإذا كان هذا المبدأ غير معروف لدى علماء الفقه الاسلامى ، فانه يجب ألا يفهم من ذلك أن الاسلام ينكر الأخذ بهذا المبدأ إذا قضت « المصلحة » بالأخذ به ، ومن باب أولى إذا قضت به ضرورات كفالة الحريات ، هذا فضلا عن أن الخلافة ـ طبقاً للرأى الصحيح فيما رأينا (وكما قدمنا) ـ تعد من المصالح العامة التى تترك إلى الأمة تنظمها بما تمليه مصالحها ، ثم أن تنظيم العلاقات بين مختلف السلطات فى الدولة لا يعد تشريعا عاما (أى لا يعد ذا حجية ملزمة لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان) وإنما يعد تشريعا زمنيا (أى مؤقتا) كما بينا .

---

(٧٤) لزيادة التفصيل يراجع فى كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » موضوع النظام الرياسى الأمريكى » .

المبحث الثالث
مبـادىء المـاركسية
(وبخاصة من الناحيتين السياسية والإقتصادية)
وموقف الاسلام

— **كلمة تمهيدية :** مذهب ماركس هو ذلك المذهب الذى تقوم على أساس مبادئه ونظرياته أنظمة الحكم فى الإتحاد السوفييتى ودول الديموقراطيات الشعبية ، وهى البلاد المعروفة بالبلاد الشيوعية ، وكثيرا مايطلق عليها «الدول الاشتراكية» أو « دول المعسكر الشرقى » لأنهـا تشمل — فضلا عن الصين الشعبية — الكثير من دول شرق أوروبا مثل تشيكوسلوفاكيا وألمانيا الشرقية والمجر ورومانيا وبلغاريا وألبانيا (١) .

صعوبة دراسة هذا المذهب : يجدر بنـا أولا أن نوجه الأنظار إلى أن دراسة هذا المذهب الذى يجدون له بين هذه السطور الشرح البين الهـّين الميسور، هى من أدق وأشق ما عرفت من أنواع الدراسات ، إذ نجد بنيـانه قد قام فى ساحة الكثير من المؤلفات حتى أن بعض كبار علماء الفقه الدستورى الفرنسى يذكر أنه يندر أن نجد حتى بين الماركسيين أنفسهم من وسعها جميعها علماً وفهما (٢) ،

---

(١) يلاحظ أن يوغوسلافيا ولو أنها تعد فى عداد البلاد الشيوعية ، إلا أنها لا تعد من دول « المعسكر الشرقى » الذى يتزعمه الإتحاد السوفييتى ، وذلك نظراً للخلاف الحاد الذى حدث بين المارشال تيتو (رئيس يوغوسلافيا) عام ١٩٤٦ وبين ستالين الذى كان المسيطر على الإتحاد السوفييتى .

(٢) ذكر لنـا الأستاذ برونيه R. Brunet الذى كان أستـاذاً للقانون الدستورى بقسم الدكتوراه بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية فيما بين عامى ١٩٤٧ ، ١٩٥١ (كما كان أستاذاً سابقاً بالجامعات الفرنسية) وقد كان مذهب ماركس من الموضوعات التى يقوم بتدريسها ، ذكر لنا أنه نظرا لضخامة كتاب « رأس المال » الذى تبلغ أجزاؤه الثلاثة بضعة آلاف من الصفحات فإنه يشك أن =

ثم أن هذه المؤلفات قد تخللها الكثير من المنافذ والثغرات التى ينفذ منها تيار النقص والغموض ، ذلك الغموض الذى طبعت بطابعه الفلسفة الألمانية والفكر الألمانى ، ويجب ألا يفوتنا أن ماركس ألمانى يهودى الأصل، والمذهب ـ كما هو معروف ـ ذو نزعة إلحادية ، ثم أن أموالاطائلة تنفق ـ سراً وعلانية ـ من أجل الدعاية للمذهب وللأنظمة الماركسية (أى الشيوعية) ، وكذلك من أجل الدعاية ضده وضدها .

ثم أن هنالك المصالح والشهوات والنزعات النفسية والعوامل المتصلة بالبيئة وهى جميعها تلعب ـ لدى الكثيرين ـ دوراً كبيراً فى التعصب للمذهب أو فى التعصب ضده ، بحيث لايغدو للفكر ولا للأدلة العقلية لديهم أثر فى الميل إليه ، أو فى الميل عنه ، فى الاقتناع أو فى الاقناع باحدى وجهات النظر ، كما هو الشأن بوجه عام فى الميدان السياسى الذى تزدحم ـ فيه إلى جانب المبادىء والمثل العليا ـ المصالح والاهواء والشهوات . « إنه إذا كان العقل هو الذى يخلق العلوم (كما يقول عالم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون) فانها العقائد والأهواء والشهوات هى التى تسيطر على حياة الرجال وتسطر تاريخ الأمم »(٣). فالميدان السياسى ـ فى هذا المقام ـ يختلف عن الميدان العلمى .

= أحداً ممن كتبوا عن ذلك المذهب استطاع أن يقرأ فى دقة وإمعان جميع ماكتب فى ذلك الكتاب . وكما يقول أحد أساتذة الإقتصاد Daniel Villey : « هنالك لمذهب ماركس صورة رسمتها أقلام أولئك الذين لم يقرءوا ماكتبه ماركس » .

ذلك هو ماورد فى كتاب للأستاذ فيديل Vedel : « القانون الدستورى » (طبع بباريس عام ١٩٤٩) ص ٢٠٢ . وجدير هنا بالذكر أن الجزء الأول من كتاب « رأس المال » صدر فى حياة ماركس عام ١٨٦٧ ، وقد أصدر صديقه وزميله إنجلز Engels (بعد وفاة ماركس) الجزء الثانى من ذلك الكتاب عام ١٨٨٥ والثالث عام ١٨٩٤ .

(٣) وفى ذلك يقول الدكتور جوستاف لوبون Le Bon :

La raison crée la science; les sentiments, les passions, et les = croyances mènent l'histoire »

مذهب ماركس ليس مجرد مذهب اقتصادى . وكذلك مما يجدر توجيه الأنظار إليه أن هذا المذهب ليس ـ كما يظن البعض ـ مجرد مذهب إقتصادى ، إنما هو فى الواقع عبارة عن نوع من الفلسفة التى تحمل فى طيها أربعة مذاهب : مذهب إقتصادى ، وسياسى ، وإجتماعى ، ودينى . والنواحى الإقتصادية والسياسية والإجتماعية نجدها فى هذا المذهب بمثابة سلسلة متصلة الحلقات ، إذا جذبت إليك احداها جذبت إليها ما عداها ، لذلك كان الاقتصار على دراسة إحدى هذه النواحى قصوراً عن فهم هذا المذهب فهما سليما .

خلاصة ما تقدم أننا حين نريد أن نتكلم عن مبادىء نظام الحكم فى الدول الماركسية فانه لايجوز لنا أن نأخذ بالنهج الذى نأخذ به عادة لدى الكلام عن نظام الحكم فى الدول غير الماركسية ، وهو أن نقتصر على دراسة الناحيةالسياسية (أى الدستورية) أو على المذهب السياسى الذى يقوم نظام الحكم على أساسه ، بل يجب علينا ألا نقتصر على الجانب السياسى لمذهب ماركس ، بل علينا كذلك أن نعرض ـ إلى حد ما ـ للجانب الإقتصادى والإجتماعى ، وكذلك للجانب الفلسفى ، وأن نعرض لذلك كله بالقدر الذى يعد ضروريا لالقاء بعض الأضواء على مبادىء نظام الحكم الماركسى .

= وهى العبارة التى ترجمناها تلك الترجمة المشار إليها فى متن الكتاب . وقد وضع الدكتور لوبون هذه العبارة على غلاف كتابه المعروف : « الآراء والمعتقدات » (Les Opinions et les Croyances) كشعار له .

الفرع الأول

النظريات والخصائص العامة للماركسية

— ١ —

نظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية)
(Matérialisme Dialectique)

تعد المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) هى الأساس الفلسفى لمذهب كارل ماركس(٤) .

تعريف : المادية الجدلية - كما يرى - ذات شقين : مادية ، وجدلية .

فأولا - المادية (وصبغتها الالحادية) . ويقصد بالمادية : « الفهم المادى للعالم ، أى فهم الطبيعة كما هى ، دون اضافة غريبة عنها » ، أى استبعاد أى مفهوم ميتافيزيقى (أى غيبى)(٥) ، بما فى ذلك الاعتقاد بوجود الخالق . فطبقا لهذه

(٤) راجع « الجدلية والاشتراكية العلمية » بحث منشور بمجلة « مصر المعاصرة » (التى تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والاحصاء والتشريع) عدد اكتوبر ١٩٦٧ ، كتبه الدكتور جلال أحمد أمين (أستاذ مساعد الاقتصاد السياسى بكلية الحقوق بجامعة عين شمس) وهو - فيما تبين لنا - من خير من كتبوا بروح علمية صادقة فى هذا الموضوع الذى يشوبه الغموض والتعقيد إلى حد بعيد وهو موضوع الماركسية ، ولعله خير من كتب فى أشد نظرياته غموضا وتعقيداً ، وهى نظرية « المادية الجدلية » . ولقد ورد فى بحثه القيم (المشار إليه) ص ١٤ أن لينين ذكر عن الماركسية أنها « تعنى المنطق الديالكتيكى » (يقصد : نظرية المادية الجدلية) ، وأن ستالين ذكر عن المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) بأنها « هى النظرية العامة للحزب الماركسى اللينينى » .

ويقول فى بحثه (ص ٤٥) « ان المادية الجدلية - فى نظر الماركسية هى الأساس الفلسفى للاشتراكية » . ويلاحظ أنه يعنى هنا « بالاشتراكية » الاشتراكية الماركسية .

(٥) كلمة « ميتا فيزيقا » هى - كما هو بيّن - كلمة افرنجية وضعت فى قالب =

الفلسفة المادية تعد المادة هى العنصر الأول والسابق على الفكر ، وأن الفكر مشتق منها ، وكذلك شأن الغرائز والملكات(٦) .

مما تقدم يرى أن «المادية» تنطوى على انكار المعتقدات الدينية ، أى أنها ذات صبغة إلحادية(٧).

ثانيا : الجدلية (أو الديالكتيكية) : « الجدلية » هى ترجمة لكلمة الديالكتيكية المشتقة من كلمة يونانية تعنى تبادل الحجج أو الحوار والجدل ، ففى الجدل يعرض أحد الطرفين المتجادلين قضية أو مسألة معينة فينكرها الطرف الآخر مقدما بذلك نقيضها ، وفى الحوار أو الجدل يتنازل عادة كل من الطرفين المتنازعين عن بعض عناصر رأيه إذ يأخذ ببعض وجهات نظر خصمه ، وهنا يحدث أول توفيق بين الأضداد ، الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى نتيجة (أى وجهة نظر)

عربى ، والكلمة الافرنجية الفرنسية هى métaphysique والترجمة الحرفية لهذه الكلمة هى « مابعد الطبيعة » ، وكلمة «الطبيعة» كما هو معروف هى ترجمة لكلمة physique . ويرجع سبب أو أصل هذه التسمية لكلمة « ميتافيزيقا » إلى أن ارسطو ـ الذى كتب فى مختلف فروع المعرفة ـ كتب فى المسائل الغيبية (التى لاتدرك بالحواس) « بعد » أن عالج فى الكتاب المسائل المتصلة بعلم « الطبيعة » الذى يعالج دراسة المسائل التى تدرك بالحواس (أى المحسوسة). وكثيرا ما يعبر عن « الميتافيزيقا » بعلم (ماوراء الطبيعة) .

(٦) راجع للاستاذالدكتورجلال أحمد أمين مؤلفه « مقدمة إلى الاشتراكية » (طبعة ١٩٦٦) ص ٦٩ - ٧١ .

(٧) لقد أصبح ماركس ـ كما يقول لينين ـ ماديا منذ عام ١٨٤٤ وأن هذه المادية التى لم تكن فى القرن الثامن عشر نضالا ضد المؤسسات السياسية الراهنة ، وكذلك ضد الدين واللاهوت théslogy فحسب ، بل ضد كل ميتافيزيقية » .

راجع كتاب لينين : « مصادر الماركسية الثلاثة » ص ٢٠ (من مطبوعات دار التقدم بموسكو) وأنظر فى ذلك أيضاً : Marx : Selected Works الجزء الأول ص ٢٤ (الترجمة الانجليزية للطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥) .

جديدة يأخذ بها كل منهما ، اللهم إلا إذا كان الاتفاق لم يتم فيما بينهما ،

ولقد أخذ ماركس (وزميله انجيلز) فكرة أو نظرية « الجدلية » عن الفيلسوف الألمانى هيجل Hegel الذى عاش فيما بين عامى ١٧٧٠ و ١٨٣١) . ولقد استعمل هذا الفيلسوف هذه الكلمة للتعبير عما كان يراه من وجود تناقض أو تضاد بين الأشياء (والأفكار) ينتهى عادة بالتوفيق بينها فى صورة ظهور أشياء (أو أنظمة) أو أفكار جديدة (٨) .

---

(٨) فكل شىء (أو نظام) - كما كان يرى هيجل - ينطوى على عناصر نقيضه ، واجتماع النقيضين - فيما يرى - ليس مقصورا على الفكر وحده ، بل يشمل الأشياء المادية أيضا ، فالمادة دائمة التطور والحركة حتى ولو بدت لنا ساكنة ، وهذه الحركة ما هى إلا صراع المتناقضات فى داخلها ، فالمدنية - كما يرى هيجل - تتقدم بفعل ورد فعل (réaction) بين النزعات المضادة ، فعصور السلطة تتبعها عادة عصور إباحية وفوضى ، ومن اتحاد الاثنين تنشأ « مرحلة من الحرية » .

راجع قصة الفلسفة الحديث ج ٢ ص ٣٦٥ للأستاذين أحمد أمين وزكى نجيب محمود .

كلمة نقد - لنا على ما ذكره هيجل بعض ملحوظات :

(فأولا) كان الأدق أن يذكر « عصور السلطة **المطلقة أو ذات الصبغة الاستبدادية** » ، لا « عصور السلطة » فحسب ، وبدهى أن هيجل كان يقصد ما نعنيه .

(ثانيا) ان تلك العصور (عصور السلطة المطلقة) تتبعها عادة إما مرحلة من الحرية أو حركات انقلابية أو ثورية كما يدلنا على ذلك بوجه خاص تاريخ الثورة الفرنسية .

(ثالثا) أن مرحلة الحرية (لا عصور السلطة المطلقة) هى التى تتبعها «عصور إباحة وفوضى» ، وذلك حين تخرج الحرية عن نطاق حدودها وقيودها .

(رابعاً) أنه إذا صح القول بأن « المادة دائمة التطور » (أو التغير) ، أخذاً بما يقوله علماء الجيولوجيا (علم طبقات الأرض) من أن « كل ما فى =

ويقول هيجل : أن التناقض هو أساس الحركة كلها ، إن التناقض يحمله الشيء فى داخله وهو وحده الذى يجعل هذا الشيء يتحرك وينشط » (٩) .

بعبارة أخرى أكثر إيضاحا : أن هيجل يرى أن حركة التطور والتقدم للبيئة الاجتماعية لا تسير بخطوات مطردة هادئة ، بل إن عوائق تعترض طريقها من حين لحين ، فالتطور هو ثمرة أو نتاج توتر (أو صراع) مستمر بين قوى متضادة ، وهذا الصراع أو الصدام يكفل استمرار تحرك ذلك التطور إلى الأمام على الدوام .

ولكن ماركس يرى ـ خلافا للفيلسوف هيجل ـ أن هذه القوى المتصارعة ـ هى قوى اقتصادية ، أى أن العوامل الاقتصادية (لا الأفكار) هى التى تدير حركة عجلة التاريخ (١٠) .

قوانين الجدلية ـ قسم ستالين الجدلية إلى أربعة قوانين :

(١) قانون الارتباط ، (٢) قانون التطور ، (٣) قانون الكم والكيف ، (٤) قانون التناقض . وقد أخذ ماركس ـ كما ذكرنا ـ الجدلية عن هيجل .

١ ـ **قانون الارتباط** ـ يقول هيجل أن الناس درجوا على أن يروا أجزاء

= الوجود يتطور ويتغير حتى الصخور ، إذ هى تتأثر وتتغير بفعل الرياح والعواصف وغيرها من العوامل المعروفة « بعوامل التعرية » ، وهى تغيرات لا تظهر للعين المجردة ، إلا أن هيجل لم يبين لنا كيف « أن المادة دائمة الحركة » ، كيف أن الجبال أو الصخور أو المنازل دائمة الحركة ؟ ! .

(٩) راجع فيما تقدم (بما فى ذلك ما ذكرناه نقلا عن كتاب « قصة الفلسفة الحديثة ») : كتاب الدكتور جلال أحمد أمين (المرجع السابق ذكره) ص ٣٨ ـ ٤٠ .

(١٠) راجع « كارل ماركس » تأليف Isiah Berlin إيسيا برلين ـ ترجمة عبد الكريم أحمد ـ مراجعة سامى عاشور (من مجموعة الفكر السياسى والإشتراكى) ص ١٠٣ ـ وراجع كذلك « مقدمة إلى الاشتراكية » (المرجع السابق ذكره) ص ٦٩ ـ ٧٣ .

الكل منفصلة ، أى أن يروا كل جزء كوحدة مستقلة . وصواب الرأى أنه ليس ثمة جزء مستقل (١١) .

« أنه لكى نكسب معرفة حقيقية بشىء ما يجب أن ندرس كل جوانبه وعلاقاته ، وأن أحد الأهداف الأساسية للجدلية المادية هو دراسة العالم ككل مترابط ومتكامل » (١٢) .

٢ ـ **قانون التطور** ـ يقول انجيلز «أن الحركة والتغير هما سنة الوجود»أى سنة الطبيعة والمجتمع .

ويشمل قانون التطور الظواهر المادية والظواهر المعنوية أو الفكرية معا .

ومما ذكره أحد كبار الباحثين السوفييت « أنه لكى تصبح معرفتنا بالشىء معرفة حقيقية يجب أن ندرسه فى تطوره « فى حركته الذاتية ، فى تغيره » .

والواقع أن التأكيد على التطور هو بمثابة رد فعل ضد بعض الأفكار المضادة (١٣) .

٣ — **قانون الكم والكيف** ـ ان التطور ـ هذا القانون العام الذى تخضع له الأشياء المادية والأفكار يتخذ ـ طبقا لنظرية الجدلية ـ شكل تغير فى الكم يتحول

---

(١١) وقد كرر مثل هذا القول من قبل كل من انجيلز ولينين ـ راجع « الجدلية والإشتراكية العلمية » (البحث السابق ذكره) ص ٤٥ ، ٤٦ .

(١٢) ذلك هو ما ورد فى كتاب جديد فى الفلسفة صادر عن الاتحاد السوفييتى ، وكان ذلك نقلا عن البحث المشار إليه للدكتور جلال أحمد أمين عن « الجدلية والاشتراكية العلمية » .

(١٣) يقصد بهذه « الأفكار المضادة » : ماذهب إليه بعض الفلاسفة من أن التغير مستحيل وأن ما يتغير ما هو إلا السطحى أو الظاهرى . وقد قام أنصار نظرية الجدلية ببيان أن فلسفة السكون أو الثبات كثيراً ما تكون غير علمية ، وكثيراً ما ترتبط بالرجعية ، إذ أن هذه الفلسفة يمكن استخدامها سلاحا للتهوين من أية محاولة للاصلاح .

راجع : « الجدلية والاشتراكية العلمية » ص ٥١ .

فى مرحلة معينة إلى تغير فى الكيف (أى فى النوع) . وبيانا لذلك يذكرون بعض أمثلة أهمها : أن ما يحدث من تغير النسبة ـ فى الكم ـ بين العناصر المكونة لمادة معينة هو أمر يؤدى أحيانا إلى تحويلها إلى مادة أخرى ، مثل تحول الماء لدى تغيير درجة حرارته إلى بخار أو إلى ثلج .

ومن تلك الأمثلة ما أشار إليه إنجيلز من أن كلا من النسب المختلفة التى يتم بها اتحاد الأوكسيجين والنتروجين ينتج مادة مختلفة من حيث الكيف (النوع) ـ عن المادة الناتجة عن أية نسبة أخرى (١٤) .

٤ — **قانون التناقض (والتوفيق بين الاضداد او المتناقضات)** . هـذا القانون يعد أقرب هذه القوانين الأربعة إلى تسمية الجدلية بهذا الاسم . إذ أن الفيلسوف هيجل ـ صاحب نظرية « الجدلية » قد اختار هذه التسمية للتعبير عن « التناقض والتوفيق بين الأضداد » ، إذ ينطوى الجدل على عرض لأفكار متناقضة ثم العمل على التوفيق فيما بينها .

ولكن نظرية الجدلية غير مقصورة على تقرير أن « كل شيىء يحمل فى باطنه نقيضه » ، بل أنها تعتبر التناقض كذلك أساس أو سبب الحركة والتطور .

وفى ذلك يقول انجيلز : « أن الحركة ذاتها تعنى وجود تناقض » ، ويقول الجدليون : أن سبب التطور هو الصراع (أى التناقض الحاد) بين الأضداد .

وفى الحياة الاجتماعية نجد أن تطور الرأسمالية إلى الاشتراكية سببه صراع

---

(١٤) ومن تلك الأمثلة مثال « العمل الفاضل إذا تكرر فإنه يتحول إلى رذيلة » ـ راجع « الجدلية والاشتراكية العلمية » (البحث السابق الاشارة إليه) ص ٥٣ ، ٥٤ .

ولعله يقصد بالمثال الأخير ـ فيما نرى ـ التعبير عن الرأى الذى عبر عنه الفيلسوف أرسطو بقوله : إن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة » ، ففضيلة الكرم مثلا وسط بين البخل والتبذير وكلاهما رذيلة ، وفضيلة الشجاعة وسط بين الجبن والتهور (أو الهوج) وكلاهما رذيلة .

المتناقضات أو الأضداد : البروليتاريا والبورجوازية . (١٥)

— ٢ —

نظرية المادية التاريخية

Matérialisme historique

(أو التفسير المادى (أو الاقتصادى) للتاريخ)

تمهيد ـ نقل ماركس هذه الصبغة المادية إلى ميدان دراسة التاريخ وإلى ميادين الحياة الإجتماعية والسياسية .

وبناء على ذلك فانه ليس الفكر ـ طبقا لهذه النظرة أو النظرية المادية ـ هو الذى يسيطر على حياة الانسان أو على تطور العالم أو التاريخ، إنما هى العوامل المادية (أى الإقتصادية)ـ وبوجه خاص وسائل أو علاقات الإنتاج (للثروة) هى صاحبة هذه السيطرة . « أن للعوامل الإقتصادية ـ كما يقول انجلز ـ قوة حاسمة تاريخية (une - force historique décisive) كما أنها مصدر ما بين الطبقات من صراعات » . وتلك العوامل الإقتصادية ـ كما يقول ـ « هى أساس تكوين الاحزاب السياسية ومصدر ما يقوم بينها من منازعات ، وبالتالى فان العامل الإقتصادى يسيطر على التاريخ السياسى » (١٥) .

---

(١٥) راجع Dictionnaire des Sc. Economiques الجزء الثانى طبعة ١٩٥٨ بباريس . موضوع « ماركس والماركسية Marxisme ص ٧١٢ .

أن تلك الصراعات أو المنازعات هى التى عبر عنها أحد الباحثين الماركسيين بقوله : « أن التطور التاريخى يحدث بشكل جدلى عن طريق التعارض أى التناقض بين قوى الإنتاج والتنظيم الاجتماعى لأن الجانبين لا يتطوران بالسرعة ذاتها ، فقوى الإنتاج تتطور دون انقطاع ، بينما يميل التنظيم الإجتماعى إلى تثبيت تكيفه مع قوى الإنتاج القديمة ، وعرقلة علاقات الإنتاج الجديدة الآخذة فى التشكل ، وفى تلك الحالة يجب القضاء على ذلك التنظيم الإجتماعى ليحل محله تنظيم إجتماعى آخر وعلاقات إجتماعية جديدة لتتكيف مع قوى الإنتاج الجديدة وهذا التكيف بين التنظيم الإجتماعى وقوى الإنتاج الجديدة هو الذى يشكل الثورة » .

راجع « أصول الفكر الماركسى » لمؤلفه أوجست كورنو ص ١٢٠ .

وذلك هو ماذكره كذلك كارل ماركس : « أن علاقات الإنتاج (الثروة) - كما يقول - تكـّون البناء الإقتصادى للمجتمع الذى هو الأساس الحقيق « للبناء العلوى » (Superstructure) القانونى والسياسى » (١٦) .

وطبقا لهذه النظرية تعد الآراء والنظريات والأنظمة الإجتماعية والسياسية أنها ليست وليدة الفكر ، إنما هى - قبل كل شيء - وليدة الحياة المادية (الإقتصادية) للمجتمع، بعبارة أخرى أن تلك النظريات والآراء والنظم الإجتماعية والسياسية ما هى إلا بمثابة صدى يردد الأصوات المدوية لتلك الحياة المادية(١٧)

---

(١٦) ثم يوضح ذلك بقوله : « أن وسائل الإنتاج تكيف صورة الحياة الإجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام ، ومن الأمور البدهية - أن للدور العلوى Superstructure (يقصد الآراء والأنظمة الإجتماعية والسياسية والقانونية) رد فعل أو تأثيرا على الدور السفلى أو الأساس Les structures (يقصد : العوامل الإقتصادية) .

راجع Dictionnaire des Se. Ec. (المرجع السابق) الجزء الثانى ص ٧٢٢ .

(١٧) يطلق اساتذة القانون والاقتصاد فى مصر على هذه النظرية « المادية التاريخية » كترجمة حرفية للعبارة الفرنسية matérialisme historique ، ونرى الافضل ترجمتها بعبارة : « التفسير الإقتصادى للتاريخ » فهى أدل على المعنى المقصود .

ولقد أخذ ماركس نظريته هذه عن بعض المؤرخين وبعض الإقتصاديين ، كما أخذ نظريته : « العمل أساس القيمة » La valeur Travail عن الإقتصادى الـكبير ريكاردو، ونظريته عن « فائض القيمة » La plus value عن تومبسون وسيسموندى ، كما أخذ بعضا من آرائه عن برودون .

راجع فى ذلك :

بودان : Baudin : Précis d'Hist. des Doctrines éc. (الطبعة الرابعة بباريس ١٩٤٧) ص ١٧٥ .

فهذه النظرية تفسر أحداث التاريخ من حروب وثورات وقيام دول أو أنظمة وسقوطها ، تفسيرا مستندا إلى العوامل الإقتصادية .

فالعائلة والدولة والقانون والأخلاق والأديان - فى فلسفة ماركس - ماهى إلا تعبيرات مختلفة عن شيء واحد ، هو الحياة الإقتصادية وبخاصة نظام الإنتاج .

نظام الإنتاج - بين مختلف تلك العوامل الإقتصادية (التى تكيف أنظمتنا وحياتنا الفكرية والعاطفية) يرى ماركس أن العامل الأهم هو نظام أو وسائل الإنتاج .

أمثلة : ومن الأمثلة التاريخية لذلك التفسير الإقتصادى للتاريخ مايذكره من أن اكتشاف كولومبوس للقارة الأمريكية إنما مرده إلى عوامل إقتصادية إذ كانت الرغبة فى الحصول على موارد الشرق هى الباعث الذى حدا به إلى القيام برحلة لاكتشاف طريق أقصر إلى الهند . كما أن غزوات التتر لغرب أوروبا إنما كانت ترجع إلى ماحدث من قحط ومجاعة فى بلاد أولئك الغزاة . وقد كانت الحروب الفارسية اليونانية ترجع إلى رغبة الأسكندر الأكبر فى نهب الأمبراطورية الفارسية . ونسبت الحروب الصليبية - كما يقول - لأن دولتى جنوا والبندقية كانتا تحرصان على حماية تجارتهما ضد العرب والأتراك . وكانت الحرب العالمية الأولى نزاعا بين الدول المزدحمة بالسكان والفقيرة فى المواد الأولية (يعنى الامبرطوريتين الألمانية والنمساوية) وبين الدول الغنية بمستعمراتها (كانجلترا وفرنسا) كما يقول الماركسيون (١٨) .

---

(١٨) ونجد الأستاذ Loria فى مؤلفه : المترجم إلى الفرنسية بعنوان : La Constitution sociale يعالج بتفصيل هذه النظرية ، ولا يمكن للقارىء إلا أن يعجب (كما يقول الأستاذان جيد ، ورست) إذ نجده يرجع إلى العوامل الإقتصادية كل أحداث التاريخ : جميع الحروب ، وعصر الأصلاح La Réforme فى أوروبا ، والثورة الفرنسية ، بل وحتى صلب المسيح (فى عقيدة المسيحيين) .

راجع فى ذلك جيد ، ورست (المرجع السابق) ص ٥٣٨ - ورسالة « الدستور السوفييتى » ص ٣٢ (وهى رسالة تقدم بها مؤلفها لكلية التجارة =

قوانين التطور. ثم أن تطور تاريخ البشرية ـ طبقا لهذه النظرية ـ يخضع لقوانين يمكن اكتشافها (مثل قوانين الجاذبية والضوء المعروفة فى علم الطبيعة، وغيرها، المعروفة فى علم الإقتصاد أو علم النبات وعلم طبقات الأرض وغيره)(١٩)

خلاصة ما تقدم ـ أن ماركس كان يرى أن القوى الاقتصادية هى « أساس تاريخ البشرية(٢٠) ».

فلقد كان ماركس ينظر إلى الممثلين على مسرح التاريخ ـ بما فيهم كبارهم ـ بمثابة دمية (أو ألعوبة puppet) تحركها خيوط أو قوى اقتصادية ليس لهم عليها سلطان (٢١).

المزايا التى تنسب لهذه النظرية :

يقولون أن نظرية المادية التاريخية قد كشفت عن عيبين أساسيين فى النظريات السابقة المتعلقة بالتاريخ.

= (قسم العلوم السياسية) بجامعة القاهرة عام ١٩٤٨ بعد أن قضى نحو عامين ملحقا صحفيا بالسفارة المصرية بموسكو.

(١٩) كارل ماركس تأليف Isiah Berlin (المرجع السابق ذكره) ص ١٠١.

(٢٠) كارل ماركس : Selected Works. vol. I (طبع بموسكو) الطبعة الثالثة ـ الترجمة الانجليزية. لندن ١٩٤٥ ص ٥٩.

وبصفحة ٢٧٣ من ذلك المرجع ذكر أن ماركس كان يرى أن قوى الإنتاج هى « أساس التاريخ جميعا »، ففى خطاب بعث به من بروكسل فى ٢٨ ديسمبر ١٨٤٦ إلى P. V. Annenkov يقول : « أن الناس غير أحرار فى اختيار قوى الإنتاج التى هى الأساس لجميع تاريخهم ».

« ... Which are the basis of all their history »

(٢١) راجع كتاب الفيلسوف كارل پوپر K. Popper بعنوان : The Open Society & its Ennemies. vol. II طبع بلندن ١٩٤٥ ص ٩٤.

فأولا ـ كانت تلك النظريات تعنى ـ فى المقام الأول ـ بالبواعث الايديولوجية (أى الأدبية والفكرية) لنشاط البشر عبر التاريخ دون أن تعنى بالكشف عن أصل نشأة تلك البواعث الايديولوجية وجذور العلاقات الاجتماعية وصلاتها بمدى تطور وسائل الانتاج .

ثانيا ـ كانت تلك النظريات السابقة لاتعنى تماما بنشاط الجماهير ، بينما عنيت نظرية المادية التاريخية لأول مرة بدراسة حياة الجماهير الإجتماعية(٢٢) .

تطبيق المبادىء العامة السابقة على تطور التاريخ (٢٣).

طبق ماركس وانجيلز تلك المبادىء العامة على التطور التاريخى، وذلك على النحو الآتى :

(ا) كانت أولى أدوات الانتاج التى عرفها الانسان هى الأدوات الحجرية والقوس والسهام ، وكان الناس يعيشون حينئذ (أى فى أقدم العصور ، عصور البداءة والهمجية) على قطف الثمار وصيد الحيوان . وكانت المخاطر التى يتعرض لها أفراد الجماعة فى الغابات أثناء بحثهم عن الطعام ، وتلك التى يلاقونها من غزو القبائل الأخـــرى ، وشعورهم بالعجز ازاء الكوارث الطبيعية (كالزلازل والفيضانات الخ) ، مما أدى بالفرد إلى الاحجام عن ملاقاة ذلك كله وحيدا فى عزلة عن الجماعة ، الأمر الذى اضطره إلى التعاون مع غيره والعمل بصورة مشتركة، وكان من ذلك أن نشأ نوع من الملكية الشائعة (أى من شيوعية الملكية). فاذا نحن استثنينا حالات قليلة بل ضئيلة لبعض أنواع من الملكية الخاصة أو الفردية مثل ملكية بعض أسلحة الدفاع ضد الحيوانات المفترسة ، فإننا نجد أن

---

(٢٢) راجع كارل ماركس (المرجع السابق ذكره) ص ٣٠ ـ وراجع فى هذا المعنى : لينين : مصادر الماركسية الثلاثة (من مطبوعات دار التقدم بموسكو) ص ٢٧ .

(٢٣) راجع فى هذه النبذة كتاب « الماركسية » (ص ٦٧ ـ ٧١) للدكتور جلال أحمد أمين الذى ننقل هنا عنه نقلا يكاد يكون حرفيا (اللهم إلا إذ استثنينا بعض عبارات قليلة ، وبعضا من الايجاز وقليلا من التعليقات) .

تلك الملكية الفردية لم تكن ثمة حاجة اليها . فكان أن قام نظام لا استغلال فيه ولا طبقات ، وبذلك كانوا فى غير حاجة إلى وجود أداة للقهر والاكراه والتنظيم ، أى إلى وجود حكومة ، ذلك لأنه لم تكن هناك ـ كما يقال ـ مصالح فردية متصارعة .

وقد أدت هذه الظروف القاسية ـ كما يقولون ـ إلى اعتقاد الانسان فى وجود الأرواح الشريرة التى لاتكف عن الكيد لأفراد الجماعة ، وقد كان هذا الاعتقاد يمثل أقدم المعتقدات الدينية للبشرية .

وهكذا نجد فى تفسير نظرية «المادية التاريخية» لتلك المرحلة البدائية من التاريخ (أو بعبارة أصح وأدق من عصر ما قبل التاريخ)(٢٤) أن التفسير ينتقل من طريقة وقوى الإنتاج ، إلى علاقات الإنتاج (أى العلاقات بين المنتجين للثروة وغير المنتجين لها) ، إلى كافة ما يسميه ماركس «بالبناء العلوى» (الذى يشمل الآراء والأنظمة السياسية والإجتماعية والقانونية والعقيدة الدينية ، والحياة الفكرية والروحية بوجه عام) . ومثل هذه الخطوات نجدها فى تفسير نظرية «المادية التاريخية» لغير تلك المرحلة من المراحل التاريخية .

(ب) ثم استبدل الانسان الأدوات المعدنية بالأدوات الحجرية السابقة (أو بعبارة أصح : الأدوات الأولية) ، كما عرف الانسان تربية الماشية (أى حياة الرعى) ثم الزراعة ، فعرف للمرة الأولى تراكم الثروة وزيادة إنتاجه عن حاجياته المباشرة ، فكان من ذلك أن نشأت الملكية الفردية ، إذ بدون فائض (أى بدون تلك الزيادة فى الإنتاج) لايتصور وجود ملكية فردية (كما يقولون)، الأمر الذى أدى بدوره إلى التمييز بين أقوياء كثيرى الثراء وضعفاء قليلى الثراء . فكان من ذلك أن ظهر امكان استرقاق الاولين للآخرين ، وهكذا أدت قوى إنتاج أساسها الزراعة إلى قيام علاقات إجتماعية أساسها الرق .

وبازدياد المنازعات الناشئة عن اتساع التناقض بين المصالح الفردية كانت

---

(٢٤) يطلق «عصر ما قبل التاريخ» على العصر السابق على اختراع الكتابة وتدوين الأحداث التاريخية بها . وهو يقدّر تقريبا بما قبل عام ٤٢٠٠ ق. م.

سلطات رئيس الجماعة تزداد أيضا بالتدريج. وهذا هو الأصل التاريخي للحكومة.

(جـ) ثم مرت قوى الإنتاج بتطور جديد . فاتقان معالجة الحديد وتطور الزراعة والصناعة اليدوية كان يؤلف التطور الجديد فى القوى المنتجة ، هذا التطور كان يتطلب من العامل قدراً أكبر من الذوق والابتكار فى الإنتاج واهتماما أكبر بالعمل ، وهكذا نرى العبد يمنح قسطا من الحرية فيتحول الرقيق إلى قن ، ويتحول نظام الرق إلى النظام الاقطاعى .

وقد أصبح السلطان - فى ظل هـذا النظام - فى يد الأمير الاقطاعى (Seigneur) الذى كان يمارس حكما فرديا مطلقا ، ويأخذ فى الاغارة على أراضى غيره من أمراء الاقطاع ، حتى ينتهى الأمر بانشاء نظام ملكى من اجتماع عدة امارات .

ولقد كان ركود الحركة العلمية فى ظل النظام الاقطاعى ، ونفوذ الكنيسة الكاثوليكية ملازمين للنظام الاقطاعى ، ولقد ساعد هذان العاملان (أى هـذا النفوذ وذلك الركود) على توطيد دعائم ذلك النظام وخضوع أفراد الشعب له.

(د) ثم ما لبثت أن دعت حاجة الأسواق المتزايدة إلى أن تحل المصانع الضخمة المجهزة بالآلات محل « ورشات » الحرفيين والصناعات اليدوية، وما لبث هذا التطور أن مهد السبيل لسلسلة من الاختراعات التى نتجت عنها الثورة الصناعية (٢٥) .

وقد أحدثت هذه الثورة الصناعية تطويرا هائلا فى قوى الإنتاج دعى إلى تغيير العلاقات الإنتاجية السائدة ، ذلك أن الصناعة الآلية تتطلب من العمال أن يكونوا أكثر درايه وذكاء مما كان عليه الأقنان (Serfs) ، وأن تكون لديهم

---

(٢٥) يلاحظ أن الرأسمالية التجارية تطورت فى الغرب إلى رأسمالية صناعية فى القرن الثامن عشر . وكان هذا التطور على أثر ماحدث فى ذلك القرن من « ثورة صناعية » ، أى تلك الحركة الضخمة من الاختراعات التى أدت إلى احلال الآلات Machines مكان الأدوات التى كانت مستعملة من قبل فى الصناعة ، لاسيما جهاز توليد القوة بالبخار واستخدامه فى إدارة آلات المصانع - راجع تاريخ الفكر الإقتصادى ، (المرجع السابق الأشارة اليه) للأستاذ الدكتور محمد لبيب شقير ص ١٠١ ، ١٠٢ .

الكفاءة اللازمة لفهم الآلة ، وأن يكونوا أحرارا من بعض القيود الإجتماعية .

ولم يكن تحرير العمال أمراً مستطاعا ما لم يستطع البورجوازيون (الرأسماليون) ـ باعتبارهم أصحاب النظام والسلطان الجديد ـ أن يسيطروا أولا على ما كان للكنيسة الكاثوليكية والأمراء الاقطاعيين من سلطان . ولقد حققت البورجوازية ذلك التحرير فعلا .

لقد تحقق ذلك فكرياً بأن نادى مفكرو القرن الثامن عشر بسيادة العقل ، وبالتالى بأن ينبذ أى نظام اقتصادى أو سياسى أو اجتماعى لا يقره العقل الرشيد، كما نادى الاقتصاديون (الرأسماليون) بحرية الملكية وحرية العمل والتجارة ، وكانت البورجوازية ترمى من وراء ذلك إلى تحقيق حريتها فى الحصول على الأيدى العاملة طبقاً لقوانين العرض والطلب وقواعد المنافسة الحرة ، وفى نقل البضائع والمواد الأولية من مكان لآخر مقابل رسوم زهيدة ، كما نادى المفكرون والسياسيون بالحرية والمساواة أمام القانون (بما ينطوى على هدم امتيازات الأشراف وكبار رجال الكنيسة ، تلك الامتيازات التى كانوا يتمتعون بها قبل الثورة الفرنسية ، وقد قضت هذه الثورة عليها) .

(هـ) ولكن العلاقات الإنتاجية السائدة فى النظام الرأسمالى اليوم هى عقبة فى طريق تطور القوى المنتجة ، ذلك التطور الذى يتمثل فى التحسن الكبير فى الآلات وتضخم حجم المشروعات الصناعية والازدياد المستمر فى تقسيم العمل، الأمر الذى يحتم ـ كما يقولون ـ تغيير هذه العلاقات ، وإقامة نظام جديد مكان النظام الرأسمالى (السائد اليوم فى العالم الغربى) .

وأن التناقض الأساسى فى الرأسمالية والذى من شأنه أن يحتم انهيار هذا النظام الرأسمالى هو ـ كما يقولون ـ أنه بينما يتم الإنتاج بصورة جماعية فإننا نجد أن ملكية وسائل الإنتاج لا تزال ـ كما كانت ـ ملكية فردية . ويتمثل هذا التناقض فى انقسام المجتمع إلى طبقتين : طبقة أصحاب رؤوس الأموال وطبقة العمال الأجراء ، وأن الأولى ـ كما يقال ـ تعيش عالة على الطبقة الثانية .

الخلاصة : ان هذا التناقض الأساسى، مضافة إليه تناقضات أخرى مترتبة عليه ، فى مقدمتها يذكر تتابع الأزمات الدورية على الاقتصاد الرأسمالى ، أن

من شأن ذلك كله ـ كما يقولون ـ أن يحتم قيام علاقات إنتاج جديدة على أساس الملكية الاشتراكية (أو الجماعية) لوسائل الإنتاج مكان العلاقات الحالية للإنتاج والقائمة على أساس الملكية الفردية ، أى أن تحل الإشتراكية (الماركسية) محل الرأسمالية (٢٦) .

— ٣ —

مبدأ اشتراكية الملكية
(أو الملكية الجماعية ، أو الاجتماعية)

تعريف ـ يقصد بالملكية الاشتراكية (أو « الجماعية » أو الاجتماعية كما يطلق عليها أحيانا) ملكية الجماعة Society (٢٧) (أى المجتمع أو الشعب) لوسائل إنتاج الثروة (أى الوسائل الفعالة لإنتاج الثروة غير العمل البشرى) وأهم تلك الوسائل فى العصر الحديث فى العالم المتمدين هى المصانع وبوجه عام المنشآت الصناعية والتجارية . ومن تلك الوسائل كذلك المناجم وآبار البترول والأرض والغابات ، ووسائل المواصلات الكبرى (الجوية والبحرية والبرية) والمبانى المخصصة للاستغلال (كالعمارات) .

مبدأ اشتراكية الملكية جوهر النظام أو المجتمع الاشتراكى الماركسى :

إذا كانت المادية الجدلية ـ ونظرية المادية التاريخية باعتبارها تطبيقاً ومكملة للمادية الجدلية ـ تعدان بمثابة الأساس الفلسفى للماركسية فإن مبدأ اشتراكية

---

(٢٦) Enngels, Socialism, Utopian & Scientific ص ١٤٣-١٥٥ .
وكان ذلك نقلا عن كتاب « الماركسية » للدكتور جلال أحمد أمين ص ٧١ ؛
ونود هنا أن نوجه الانظار إلى أن الكثير مما ذكر فى هذه النبذة تشوبه الكثير من الشوائب . وليس هنا مكانها وبيانها . وسيكون موضع ذلك فى المبحث الخاص بالانتقادات الموجهة إلى مذهب ماركس .

(٢٧) من هذه الكلمة الافرنجية اشتقت كلمة Socialisme التى ترجمت إلى العربية بكلمة « اشتراكية » منذ نصف قرن ونيف ، وكان البعض يفضل كلمة « الجماعية » فهى أقرب إلى الترجمة الحرفية للكلمة الافرنجية .

الملكية يعد **جوهر** النظام أو المجتمع الماركسى ، أى أنه بمثابة **الاساس** لبناء النظام أو المجتمع الماركسى لدى تطبيق الماركسية فى الحياة العملية .

فلقد كتب ماركس – فى عام ١٨٧٥ – يعرّف المجتمع الاشتراكى (الماركسى) بأنه « مجتمع تعاونى قائم على **الملكية الاشتراكية** لوسائل الإنتاج » (٢٨) .

انواع الملكية الخاصة المعترف بها : مما تقدم يتبين أن الماركسية لاتلغى إلا

---

(٢٨) راجع « المختارات من أعمال ماركس » Marx Selected Works الجزء الثانى ص ١٥ – وكان ذلك نقلا من كتاب الدكتور الياس فرح بعنوان: « تطور الفكر الماركسى » طبع ببيروت. الطبعة الثانية ١٩٧١ ص١٧٧.

وفى نظر الإيديولوجية الماركسية المعاصرة « الخاصية الأولى المميزة للاشتراكية هى الملكية الاجتماعية (أى الاشتراكية) لوسائل الانتاج » – راجع فى ذلك « الايديولوجية السوفيتية المعاصرة » جـ ٢ ص ٢٠٣ وكان ذلك نقلا عن كتاب « تطور الفكر الماركسى » (المرجع السابق) ص ١٧٨ .

وقد ورد فى « دراسات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى بمناسبة العيد المئوى لميلاد لينين (٢٢/٤/١٩٧٠) » ص ١٧ ، طبعة مطابع شركة الاعلانات الشرقية بالقاهرة : ان « جوهر الاشتراكية انتقال وسائل الإنتاج إلى أيدى الشعب » أى الاشتراكية الملكية . ويلاحظ أنه يقصد هنا « بالاشتراكية » الاشتراكية الماركسية .

وطبقاً للايديولوجية الماركسية اللينينية هناك قوانين معينة تسمى بالقوانين الأساسية للانتقال من الرأسمالية إلى الإشتراكية (الماركسية) وفى خطاب ألقاه أحد زعماء السوفييت فى نوفمبر ١٩٥٦ بمناسبة الذكرى التاسعة والثلاثين لثورة أكتوبر ، وفى بيان الاحزاب الشيوعية والعمالية الاثنى عشر المجتمعة فى موسكو فى نوفمبر ١٩٥٧ ذكر فى مقدمة تلك القوانين الأساسية : « إلغاء الملكية الرأسمالية وإقامة الملكية العامة (أى الاشتراكية) لوسائل الإنتاج » .

واجع فى ذلك : « أسس التنظيم السياسى فى الدول الإشتراكية » (رسالة دكتوراه فى القانون العام) للدكتور اسكندر غطاس . طبعت بالقاهرة ١٩٧٢ ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

نوعا واحدا من أنواع الملكية ، الخاصة وهو ملكية وسائل إنتاج الثروة (وذلك على وجه التفصيل الذى سبقت الاشارة اليه) ، ذلك النوع هو وحده الذى لا تعترف به إذ تهدف إلى تحويله إلى ملكية عامة (أى إلى ملكية اشتراكية) .

ومن ذلك يرى أن الماركسية تعترف بالملكية الخاصة للمواد الاستهلاكية (كالملابس الخاصة بالفرد وأدواته المنزلية والدواجن المنزلية والسلع الخ) ، والمدخرات أى النقود التى يحصل عليها من عمله ، ولكنه لايستطيع استثمارها فى شراء أرض أو مصانع أو غيرها مما يعد من وسائل الإنتاج .

ونظرا لأن ما هو منتقد - لدى ماركس - فى نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج إنما هو « استغلال الإنسان للانسان » لذلك نجد المذهب يعترف بهذه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج حينما لا يلجأ مالك هذه الوسائل إلى استخدام عمال مأجورين لديه (يستغل عملهم كما يرى ماركس) ، تلك هى حالة الحرفى artisan أى الصانع غير الأجير ، الذى يعمل وينتج لحسابه ويملك وسائل إنتاجه ، وهو إما أنه يعمل وحده (كصانع الأحذية أو نجار أو حداد) أو مع زملاء شركاء أو مع أبنائه وزوجته ، وذلك كله مع مراعاة شرط أساسى هو ألا يكون لديه عمال مأجورون حتى لا يوجد استغلال ، وفى هذه الحالة يغدو من المستطاع الاحتفاظ بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج البسيطة (مثل الأدوات التى تستخدم فى صنع الأحذية ، أو فى النجارة ، أو فى الحدادة ، ومثل ماكينة الخياطة ، ونول النسيج الخ) .

فالإستغلال - فيما يرى ماركس - هو وليد أبوين : الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، واستخدام صاحب العمل لعمال أجراء ، فحيث لا يوجد هذان الأبوان معا ، أو بعبارة أخرى هذان الشرطان مجتمعين فإنه لايوجد - كما يقال - استغلال ، وبالتالى لا يوجد ما يحول دون الاعتراف فى هذه الحالة بالملكية الخاصة .

— ٤ —

مذهب ماركس يعرضه على أنه مذهب علمى

إن هذا المذهب يعرضه ماركس على اعتباره مذهبا علميا ، فهو بذلك

يختلف عما سبقه من المذاهب الاشتراكية التى كان يصفها ماركس بالمذاهب الخيالية utopique أو المثالية idéaliste ، كمذهب أوين Owen ، ومذهب توماس مور Moore (٢٩) ، وهى مذاهب لم تكن ثمرة بحث علمى (كما كان شأن مذهب ماركس) ، إنما استوحاها أصحابها من مبادىء الإخاء والإنسانية والعدالة ، أى من مبادىء تهدف إلى العناية بأمر الطبقات الفقيرة جميعاً ، لا طبقة العمال فحسب (وبخاصة عمال الصناعات ، أى البروليتاريا proletariat ، كما هو ـ بالعكس ـ شأن مذهب ماركس) ، ولكن تلك الاشتراكية لم تكن تهدف (خلافا للاشتراكية الماركسية) إلى تقرير « الملكية الاشتراكية » (أى اشتراكية ملكية وسائل إنتاج الثروة كالأرض والمصانع الخ) .

أما مذهب ماركس فهو يوصف بأنه «مذهب علمى لأنه ـ على حد تعبير أنصاره ـ « إنما يكشف الطريق الذى سيسير فيه المجتمع بحكم تطوره الطبيعى ، فيما يبين لنا البحث العلمى » . إن الماركسيين ـ كما ذكر أحد كبار العلماء البريطانيين پوپر Popper) يصرحون أنهم لم يكونوا رجال أخلاق morolists ولكنهم رجال علم scientists ، وأنهم لا يعالجون نظريات مجردة تقوم على مجرد التأمل والتفكير النظرى المجرد (Speculation) فيما يجب أن يكون ، وإنما هم يعالجون البحث فى الوقائع ، فيما هو كائن وفيما سيكون طبقا لتنبؤاتهم المستقاة من قوانين التطور الطبيعى للمجتمع (٣٠) .

---

(٢٩) كان أوين كاتبا انجليزيا ، ومن رجال الأعمال كما كان من أصحاب المذاهب الاشتراكية ، وكان أول من استعمل كلمة Socialism عام ١٨٣٥ (وقد عاش فيما بين عامى ١٧٧١ – ١٨٥٨) ، وقد قام بتطبيق آرائه فى مصنعه لغزل القطن . أما توماس مور Moore فقد نشر مؤلفا باللغة اللاتينية عام ١٥١٦ عن « جزيرة أتوبيا Utopie أى الجزيرة الخيالية » .

(٣٠) راجع : The Open Society & its Ennemies لمؤلفه الأستاذ پوپر K. P. Popper الجزء الثانى (طبع فى لندن عام ١٩٤٥) ص ١٤١ . وفى موضع آخر (ص ٣٢٥ شرح رقم ٨) نجده يقول : « لقد كان ماركس =

لما تقدم نجد أنه كثيراً ما يطلق على مذهب ماركس (أو الاشتراكية الماركسية) « الاشتراكية العلمية » تمييزاً لهذا المذهب عما سبقه أو عاصره من مذاهب اشتراكية أخرى لم تكن ثمرة بحث علمي ، إنما كانت ـ كما قدمنا ـ وليدة مجرد مشاعر إنسانية نبيلة ، ولم يكن طبعها الفكر العلمي بطابعه ، ولا صنع لها ثوبا علميا في مصنعه [٣١] . ولقد كان انجيلز ـ حين يشير إلى مذهب ماركس ـ يصفه « بالاشتراكية العلمية » .

= يرى أن رسالته الأساسية إنما هي العمل على تحرير الإشتراكية من النزعات العاطفية والأدبية (الأخلاقية) والخيالية . فالاشتراكية ـ فيما يرى ماركس ـ يجب أن تقوم على أساس الأسلوب العلمي لتحليل الأسباب والمسببات والتنبؤ العلمي « scientific prédiction » .

وراجع كتاب الفيلسوف الماركسي الفرنسي جارودي : « الفكر السياسي الماركسي » ترجمة جورج طرابيشي (طبعة بيروت ١٩٧٠) ص ٢٥٠ حيث يذكر عن الشيوعية : « أنها أصبحت حركة لا تصدر عن مذهب إنساني أو عن مبادىء أخلاقية ، وإنما تصدر من تحليل موضوعي وعلمي لقوانين تطور التاريخ » .

بعبارة أخرى (كما يقول الأستاذ فيديل Vedel) في كتابه « القانون الدستوري » (طبعة باريس ١٩٤٩) ص ٢٠٥ : « إن ما يتنبأ به ماركس ـ فيما يقول الماركسيون ـ من انهيار الرأسمالية ، وقيام الطبقة العاملة بحركة ثورية في الدول الصناعية ، وما يطلق عليه دكتاتورية البروليتاريا ، وغير ذلك من الأمور أو العناصر التي يتكون منها مذهبه ، هذه كلها ليست ـ في أعين أتباع ماركس وأنصاره ـ مجرد اقتراحات استوحاها ماركس من مثل عليا للعدالة un idéale de justice أو مجرد رغبات نسج خيوطها الخيال أو الفكر النظري المجرد l'esprit spéculatif ، إنما هي أمور يفرضها التطور الطبيعي المجتمع كنتيجة للتغيرات التي حدثت في نظام الانتاج ، وذلك هو ما يكشف عنه البحث العلمي لدى ماركس .

(٣١) في بحث نشره انجيلز (زميل ماركس في نشر مذهبه) بعنوان : =

— ٥ —

مذهب عمالى

يختلف مذهب ماركس عن المذاهب الاشتراكية الأخرى المعروفة فى عصره بأنه عمالى بحت ، أى أن عنايته إنما تتجه إلى مصلحة العمال ، وهذه الخاصية تطبع هذا المذهب بطابع خاص ، كما أن فيها سر قوته ، وفى ذلك تفسير لما يلاحظ من أننا بينما نجد جميع المذاهب الاشتراكية الأخرى قد ضعفت بل ذهبت ، فإن هذا المذهب رغم أنه لم يبق اليوم من نظريات وآراء صاحبه إلا النذر اليسير ، دون نقد من أضعفه إلى حد كبير — فإنه لا يزال مع ذلك باقيا محتفظا بجانب من قوته ومتخذا له صورا جديدة .

فأصحاب المذاهب الاشتراكية — فى النصف الأول من القرن التاسع عشر — كانت تنزع بهم نزعتهم الانسانية إلى أن يعنوا بجميع الأفراد الفقراء على اختلاف طوائفهم سواء كانوا من العمال أو من غيرهم من الطوائف الفقيرة . بل أننا نجد بعض أصحاب تلك المذاهب الاشتراكية الأخرى (مثل أودين ، وفوريه ،

= « الاشتراكية : الخرافية والعلمية » Socialism : Utopian & Seientifie (منشور فى كتاب : « مختارات من مؤلفات ماركس Selected Works الطبعة الثالثة بلندن ١٩٤٥ الجزء الأول من صفحة ١٢٥ - ١٨٨) نجده حين يشير إلى مذهب ماركس يصفه « بالاشتراكية العلمية » للتمييز بينه وبين المذاهب الأخرى التى كانت معروفة فى ذلك الحين وكان يطلق عليها : «الاشتراكية الخرافية» مما تقدم يرى أن الاشتراكية العلمية » لدى الماركسيين تعنى الاشتراكية الماركسية.

ومن صور العجائب حقا أن نجد بعض كبار الساسة وبعض كبار رجال الفكر فى بعض البلاد العربية يعلنون أنهم لا يدينون بالماركسية أو الشيوعية ومع ذلك نجدهم فى الوقت ذاته يعلنون أنهم يأخذون « بالاشتراكية العلمية » !! .

وقد أشرنا إلى هذه الظاهرة أو الملحوظة الغريبة فى كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » (الطبعة الثانية ١٩٧٤) تحت نبذة : « نزعة التقليد للغرب — والجهل » بعلم التاريخ » فى التاريخ ، وبعلم السياسة فى السياسة ص ٢٤٧ - ٢٧١ .

وسان سيمون) إنما كان يعتمد على الأغنياء وعلى طائفة الحكام للمساعدة فى انشاء ذلك المجتمع الاشتراكى الذى كانوا يأملون فيه ، للنهوض بمستوى طبقة العمال وغيرهم من الطوائف الفقيرة .

ولكن مذهب ماركس ينبذ بقوة فكرة الإتفاق مع طبقة البورجوازية (أى الرأسمالية) ، بل وحتى فكرة اجراء حل وسط معها ، وكان ينبذ فكرة ذلك الاتفاق ليس فحسب مع طائفة الرأسماليين بل كذلك مع طائفة المثقفين (les intellectuels)(٣٢) .

— ٦ —

نظرية الصراع بين الطبقات Lutte des classes

يختلف كذلك هذا المذهب عن غيره من المذاهب الاشتراكية بهذا الشعار الجديد الذى اتخذه العمال وهو « الصراع بين الطبقات » وهو شعار كان له أثر لاينكر فيما أحرز ذلك المذهب من نجاح وانتشار ، لأن أولئك الاتباع الذين لايفقهون كلمة واحدة من مختلف آراء ماركس ونظرياته يستطيعون (كما يقول الاقتصاديان الكبيران جيد، ورست) أن يفهموا وأن يذكروا دائما ذلك الشعار، ويعنى هنا بأولئك الاتباع أفراد طبقة العمال جميعا تقريبا . ومما تجدر ملاحظته أن ماركس حين يشير إلى «العمال» (أو « البروليتاريا» على حد تعبيره المفضل) فهو إنما يقصد عمال الصناعات .

نظرية الصراع بين الطبقات :

لم يكن « الصراع بين الطبقات » لدى ماركس مجرد شعار ، إنما كان كذلك موضوع احدى النظريات .

---

(٣٢) وكما يقول أحد كبار الاشتراكيين جورج سوريل Sorel (فى مؤلفه Décomposition du arxisme) « أن الثورة — فى نظر مذهب ماركس— إنما يقوم بها المنتجون producteurs (وماركس إنما يعنى بهم بلاريب : العمال اليدويين les travailleurs manuels) . وهذه الثورة تجعل من طائفة المثقفين مجرد تابعين Commis قابعين فى أداء بعض المهام فى أضيق نطاق مستطاع » .

ان « البيان الشيوعى » (الذى كتبه ماركس وزميله انجيلز ونشر عام ١٨٤٨ ويعد بمثابة دستور الماركسية) نجده قد بدأ بهذه العبارة :

«ان تاريخ كل مجتمع من المجتمعات حتى يومنا هذا لم يكن إلا تاريخ الصراع بين الطبقات» ، وان الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج يترتب عليها انقسام المجتمع إلى طبقتين متعارضتين إحداهما تستغل الأخرى ، لذلك يوجد بينهما صراع دائم ، ويرى ماركس أن التغييرات التاريخية التى تطرأ على الجماعات الانسانية إنما تحدث نتيجة للصراع الطبقى وبسبب انتصار طبقة إجتماعية على غيرها من الطبقات (٣٣).

على أن ماركس لم يكن أول من قال بهذه النظرية ، فلقد سبقه اليها اثنان من كبار المؤرخين الفرنسيين فى عهد « عودة الملكية » بعد عصر الثورة الفرنسية(٣٤).

---

(٣٣) ويرى ماركس أن هذا الصراع هو قوام حيوية المجتمع وأساس تقدمه. « إن التقدم - فيما يقول لينين - هو وليد الكفاح بين الأضداد » ، « والكفاح - فيما يرى ماركس - هو شرط كل تقدم ، فيجب ألا ينتزع تيار الاصلاح المتناقضات الاجتماعية les Contradictions sociales » .

(راجع فيديل Vedel : « القانون الدستورى » (المرجع السابق)ص٢٠٣ ومما تجدر ملاحظته أن انجيلز قد استثنى الجماعات البدائية فى هذا المقام (أى أنها لم تكن من الجماعات التى عرف فيها صراع الطبقات) .

راجع Marx Selected Works جـ ١ (المرجع السابق ذكره) ص ٣١ .

(٣٤) هذان المؤرخان الكبيران هما جيزو Guizot (الذى كان كذلك أحد كبار رجال الدولة فى عهد حكم الملك لويس فيليب بفرنسا) ، والمؤرخ تييرى Thierry .

راجع : Dictionnaire des Se. Econom. جـ ٢ (طبع بباريس ١٩٥٨) ص ٧٢٢ .

وراجع جارودى فى كتابه « كارل ماركس » ترجمة جورج طرابيشى . طبع بيروت ١٩٧٠ .

الصيغة الاقتصادية للصراع . ان لهذا الصراع - فيما يرى ماركس - صبغة إقتصادية ، لأن احدى الطبقتين تستغل الأخرى ، ثم أن التقسيم بينهما انما يقوم على أساس إقتصادى ، والصراع بواعثه إقتصادية . ولقد كان هذا الصراع فى الأزمنة القديمة - كما يقول - بين الأحرار والأرقاء ، ثم بعد ذلك كان الصراع بين طبقة الأشراف (الاقطاعيين) Seigneurs وطبقة المزارعين (أو كما يسمونهم أحيانا : « عبيد الأرض » (الأقنان : جمع قن Serf) . وفى العصر الحديث نجد الصراع - فى العالم الرأسمالى المتمدين - قائما بين طبقة البورجوازية (الرأسماليين) وطبقة البروليتاريا (عمال الصناعات) (٣٥) .

الجديد الذى جاء به ماركس : إذا كان ماركس - كما قدمنا - لم يكن أول من قال بهذه النظرية فاننا نجده مع ذلك قد جاء فيها بشىء جديد ، ذلك أنه اعتبر الطبقات ثمرة لعلاقات الإنتاج (أى العلاقات بين المنتجين للثروة وغيرهم ممن يستغلونهم) لا أنها (أى تلك الطبقات) تقوم على أساس ترتيبها فى ميدان الاستهلاك (أى الإنفاق) والثروة ، وكذلك كان مما أتى به ماركس من جديد ما رآه من أن « صراع الطبقات يقود حتما إلى دكتاتورية البروليتاريا » (٣٦) .

---

(٣٥) جيد ورست Gide & Rist : «تاريخ المذاهب الاقتصادية» (الطبعة السابعة . باريس ١٩٤٧) ص ٥٤٠ .

(٣٦) جارودى (المرجع السابق) ص ٢٧٠ - و «قاموس العلوم الاقتصادية» (الفرنسى) طبعة باريس ١٩٥٨ (المرجع السابق) ص ٧٢٣ .

بعبارة أخرى أن الطبقات الاجتماعية تتحدد بالدور الذى تلعبه فى ميدان الانتاج ، فالبروليتاريا مثلا تتحدد بأنها الطبقة غير المالكة لوسائل الإنتاج ، وأنها التى تنتج « فائض القيمة » plus - value لصالح الرأسماليين ، وأن الذى يحدد طبقة البورجوازية أنها المالكة لوسائل الإنتاج ، وليس ماهى عليه من الثراء .

راجع : جارودى (المرجع السابق) ص ٩٤ و ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

ولقد كان ماركس يرى أن المجتمع البورجوازى (الرأسمالى) هو آخر صورة تأخذها هذه الصراعات ، وأن الصراع سيختفى إلى الأبد باختفائه (أى بزواله =

— ٧ —

نظرية الثورة

تتلخص نظرية ماركس بهذا الصدد فى أن النظام الرأسمالى ـ نظرا لما ينتابه من أزمات دورية تتولد من بطونه ذاته ـ فإنه سوف يهدم نفسه بنفسه (auto - destruction) ، على أنه يرى أنه لايجوز للطبقة العاملة (البروليتاريا) الوقوف موقف الانتظار لذلك اليوم غير المعلوم الذى ستلقى فيه الرأسمالية مصرعها المحتوم ، فتسقط من شجرة الحياة كثمرة أينعت وبلغت حد النضوج . إنما يجب ـ فيما يرى ـ ماركس أن تدرك تلك الطبقة العاملة دورها التاريخى ، فتساعد عجلة التاريخ على سرعة الدوران ، وذلك عن طريق استعمال العنف والثورة ، كما أن ماركس يرى أن العداء والنزاع بين الرأسمالية والعمال سيأخذ ضرام حدته فى الازدياد والاشتعال ، وأنه لاسبيل للصلح أو الاتفاق فيما بينهما ، فالرأسمالية غير قابلة للاصلاح ، إنما هى قابلة فحسب للهدم .

بعبارة أخرى أن ماركس كان يرى أن من ضروب العبث أن ننتظر تغييرا هاما عن طريق الوسائل الشرعية أو السياسية (السلمية) ، كما كان يرى أن الثورة ـ إذا كانت مجرد « ثورة سياسية » ـ فهى لا يمكن أن تؤدى إلا إلى مجرد تغيير فى أشخاص رجال الحكم ، أى مجرد احلال فئة من الحكام مكان فئة أخرى (٣٧) . أنه فحسب تغيير الأساس ـ أى تغيير الهيكل الإقتصادى ـ هو الذى يؤدى (كما يرى ماركس) إلى تغيير أساسى حقيقى ، ذلك التغيير الأساسى هو « الثورة الإجتماعية » . ويلاحظ أن ماركس يعنى « بالثورة الإجتماعية » تلك الثورة التى

= واستبداله بمجتمع اشتراكى ماركسى) ـ راجع «كارل ماركس» تأليف ايسيا برلين Isiah Berlin (المرجع السابق) .

(٣٧) من الأمور البينة أنه ليس صحيحا أن الثورة السياسية لاتؤدى إلا إلى مجرد تغيير فى أشخاص أو فئات رجال الحكم ، فهى تؤدى كذلك إلى تغيير فى شكل الحكومة من حكومة ديموقراطية حرة إلى حكومة دكتاتورية استبدادية مثلا أو من ملكية إلى جمهورية الخ .

. . .

تهدف إلى الانتقال بالرأسمالية إلى ذلك النظام الذى يتم فيه الانتصار للطبقة العاملة ضد طبقة البورجوازية وتسود فيه الإشتراكية الماركسية (٣٨) . ذلك كان كذلك رأى أنجيلز .

الوسائل السلمية الشرعية . على أننا نجد فيما بعد أن كلامن ماركس وانجيلز قد أدخل بعض التعديل على ذلك الرأى ، إذ رأى كلاهما أن من مستطاع الأمور فى بعض الدول أن يحدث فيها الإنتقال من الرأسمالية إلى الأشتراكية الماركسية ، وذلك عن طريق الأساليب أو الوسائل السلمية المشروعة ، وفى مقدمة تلك الدول التى يمكن أن يتم فيها ذلك التحول بالطرق السلمية نذكر انجلترا وأمريكا (٣٩) .

---

(٣٨) وحتى فى حالة حدوث ثورة إجتماعية فان الثورة السياسية (أى تغيير شكل الحكومة) ـ فيما يرى ماركس ـ تعد التعبير الخارجى الأساسى أو الحقيقى الذى سبق حدوثه .

راجع للعالم الفيلسوف البريطانى : پوپر كتابه : The Open Society & its Ennemies الجزء الثانى (المرجع السابق) ص ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٣٨ .

(٣٩) ويمكن أن تضاف إليهما هولاندا كما ذكر ماركس فى تصريح له فى أمستردام (بتاريخ ٢٨ / ٩ / ١٨٧٢) حيث قال : « نحن لا ننكر بأن هناك بلادا كامريكا وإنجلترا يستطيع عمالها أن يحققوا هدفهم بالطريق السلمى (يقصد الإنتقال إلى الاشتراكية الماركسية) ، ولو كنت أعرف مؤسساتكم (يقصد المؤسسات الهولندية) معرفة أفضل لربما أضفت هولاندا أيضاً » .

راجع « تطور الفكر الماركسى » للدكتور الياس فرح (طبع ببيروت ١٩٧١ (الطبعة الثانية) ص ١٥٠ حيث يذكر كمرجع له كتاب « الايديولوجية السوفيتية المعاصرة » لمؤلفه Wolfgang Léonliard صدر بالفرنسية وطبع بباريس عام ١٩٦٥ ص ٨٠ وما بعدها .

وقد ذكر إنجيلز فى المقدمة التى كتبها لترجمة الطبعة الأولى من كتاب « رأس المال » لماركس إلى اللغة الإنجليزية ما نصه :

نجد فى أوروبا أن انجلترا ـ بالأقل ـ هى البلد الوحيد الذى يمكن أن تقوم فيه تلك الثورة الإجتماعية الحتمية بالوسائل السلمية المشروعة » (راجع كتاب پوپر (المرجع السابق) ص ٣١١ الشرح رقم ٧) .

فماركس كان يرى من قبل - كما قدمنا - امكان انهيار النظام الرأسمالى عن طريق هدمه نفسه بنفسه، كنتيجة لما يتولد من بطونه من أزمات إقتصادية دورية ، ولكن مثل ذلك الانهيار - كما كان يرى ماركس - أمره سوف يطول ، ولا ينتظر لذلك النظام عن هذا الطريق أن يزول إلا بعد أمد طويل .

أما الطريق السلبى المشروع الآخر الذى يمكن أن ينتهى إلى إنهيار النظام الرأسمالى فهو يتحقق بحصول الحزب الماركسى على الأغلبية فى الانتخابات ، بما يمهد لها الوصول إلى مقاعد الحكم واجراء ماتراه من التغيير للنظام الإقتصادى والإجتماعى (٤٠) .

على أن ماركس لم تفته ملاحظة أنه لايرجى من طبقة البورجوازية أن تخضع لهذه الحركة الانقلابية السلبية دون أن تبدى مقاومة لها (٤٠مكرر) .

— ٨ —

المذهب الاقتصادى الماركسى (نبذة موجزة)

أن فلسفة ماركس تحمل طيها - كما قدمنا - أربعة مذاهب . إقتصادى وسياسى وإجتماعى ودينى . ولقد ذكرنا أن المذهب الإقتصادى هو أساس هذه الفلسفة لذلك فقد لزم أن نذكر عنه نبذة موجزة .

يتلخص أهم ما فى هذا المذهب فى توجيه النقد إلى النظام الرأسمالى .

النظام الرأسمالى وتعريفه - يمكن تعريفه بأنه هو ذلك النظام الذى يقوم

---

(٤٠) جيد ، ورست : تاريخ المذاهب الإقتصادية (الطبعة السابعة بباريس ١٩٤٧) ص ٥٤٠ - ٥٤٢ .

(٤٠مكرر) ويعلق العلامة بوبر Popper (فى مؤلفه السابق ذكره ج ٢ ص ٣١١ الشرح) على ذلك بقوله : « أنه يتبين من ذلك بجلاء أنه طبقا للماركسية فان اتجاه الحركة الانقلابية إلى استعمال العنف أو عدم اتجاهها إليه إنما هو أمر مرجعه إلى ما تبديه أو ما لاتبديه الطبقة الحاكمة (البورجوازية) من عدم المقاومة » .

فيه نظام الإنتاج على رأس المال والآلة machine (أو الصناعة الآلية أو الميكانيكية) ، والملكية فيه خاصة (فردية) ، والهدف هو تحقيق أقصى ربح عن طريق البيع ، والإنتاج فيه يعتمد على طبقتين أساسيتين هما الرأسماليون (أو « البورجوازية » ، كما يطلق ماركس عليها) وعمال الصناعة (أو « البروليتاريا » كما يطلق ماركس عليهم) .

هذا هو النظام الذى يهاجمه ماركس. ولقد بدأت مرحلة الرأسمالية منذ القرن السادس عشر، ولكنها أزدهرت فى القرن التاسع عشر وبخاصة فى النصف الأول من ذلك القرن التاسع عشر ، فهو قرن أزدهار الرأسمالية ، (اللهم إلا فى الشرق فقد بقى متخلفا) وقد ساعد على ازدهارها إذ ذاك اقتران فجر الحرية بنظام الصناعة الميكانيكية (machinisme)[٤١] .

ولقد عاش ماركس فى فترة ازدهار الرأسمالية (حيث أنه عاش فيما بين عامى ١٨١٨ ، و ١٨٨٣) وقد كان المذهب الفردى (أو الحر) هو السائد فى ذلك العصر ، وهو المذهب الذى لايجيز للدولة - بأسم الحرية - أن تتدخل لتنظيم العلاقات فيما بين أرباب الأعمال (أو أصحاب رؤوس الأموال) من ناحية والعمال من ناحية أخرى ، الأمر الذى أدى إلى استغلال العمال .

نقد النظام الرأسمالى . تتلخص أهم الانتقادات التى يوجهها ماركس إلى هذا النظام فيما يلى :

١ - **اولا - استغلال** : يرى ماركس أن هذا النظام يؤدى إلى نشأة طبقتين متعاديتين تتضارب مصالحهما وهما طبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا (عمال المصانع) ، فى هذا النظام - كما يقول - تقوم الطبقة الأولى باستغلال exploitation الطبقة الثانية .

فالعامل (كما يقول) لايحصل على قيمة عمله ، وإنما يحصل فحسب على القوت الضرورى له ، وهذا يؤدى إلى الصراع بين هاتين الطبقتين لأن جزءا مما يستحقه

---

(٤١) جيد ، ورست (المرجع السابق) ص ٥٢٩

العامل ، وهو الذى يطلق عليه ماركس « فائض القيمة » يستولى عليه صاحب رأس المال ، فاستيلاء اصحاب رؤوس الأموال على « فائض القيمة » يمثل ذلك الاستغلال الذى أشرنا إليه .

ثانيا – الأزمات : أن النظام الرأسمالى يؤدى إلى حدوث أزمات دورية ، وهذه الأزمات هى نتيجة الافراط فى الإنتاج من ناحية ، ونقصان الاستهلاك من الناحية الأخرى . وتفسيرا لذلك يقولون أن المشاهد فى النظام الرأسمالى أنه يؤدى إلى تركيز Concentration للأعمال أو المشروعات فى أيدى فئة قليلة تأخذ على مدى الأزمان فى القلة والنقصان ، كما يلاحظ فى هذا النظام زوال طبقة صغار أصحاب الصناعات : الحرفيين (Artisans) ، بينما يأخذ عدد العمال فى الزيادة وذلك لاختفاء هذه الطبقة تحت تأثير منافسة كبار الرأسماليين (وتحول هؤلاء الحرفيين إلى عمال مأجورين يعملون لدى الرأسماليين) مما يؤدى إلى التعجيل بالثورة .

فالتركيز والمنافسة سوف يؤديان إلى الافراط فى الإنتاج افراطا لاتقابله زيادة فى الاستهلاك ، وذلك لأن قوة شراء العامل ضعيفة (٤٢) ، وهذا يؤدى إلى أزمات مما ينتهى إلى فناء النظام الرأسمالى ، أى أن النظام الرأسمالى بما يتولد عنه من تلك الأزمات سينتهى به الأمر إلى هدم نفسه بنفسه ، وبذلك يصبح رأس المال ملكا للمجموع ، أى تصبح هناك « ملكية اشتراكية » .

الخلاصة : أن ذلك الاستغلال وغيره من العلل التى تقدم بيانها والتى هى وليدة النظام الرأسمالى ذاته سوف تؤدى إلى اضطراب الحياة الإقتصادية وبالتالى إلى القضاء على ذلك النظام الرأسمالى (٤٣) .

---

(٤٢) وذلك نظراً لانخفاض أجره لأنه – كما قدمنا – لايحصل على مايستحقه بأكمله ، أى على مايوازى قيمة عمله ، وذلك بخلاف الحال حين كانوا من الحرفيين (قبل أن يتحولوا إلى عمال مأجورين) .

(٤٣) جيد ، ورست ص ٥٢١ .

— ٩ —

التدرج (والمرونة)

ليس مذهب ماركس مذهبا جامدا ، بل أن من خصائصه المرونة ، والأخذ بسنة التدرج .

فهو ليس — كما يظن البعض — مذهبا جامدا يقدم برنامجا معينا محددا لايتغير وإن تغير الزمان والمكان . تلك كانت النزعة الفكرية التى سادت لدى بعض المعارضين الناقدين لماركس ، كما كانت نزعة بعض أتباعه ومؤيديه ممن اعتنقوا مذهبه كما لو كان عقيدة دينية ، فطبعوا المذهب بطابع دينى وطبعت عقليتهم بطابع التعصب الدينى ، وصبغوا المذهب بصبغة الجمود الذى تصطبغ بلونه المعتقدات الدينية ، فى حين أنه مذهب لا دينى ، ولكن يبدو أنه نظرا لضعف المعتقدات الدينية لدى نفوس البعض فى هذا العصر — كما يقول عالم الإجتماع الدكتور جوستاف لوبون — فقد استبدلوا بها معتقدات سياسية .

والحق أن هذا المذهب من خصائصه المرونة والصبغة العملية والأخذ بسنة التدرج ، فهو يحسب لظروف البيئة ، أى لظروف الزمان والمكان حسابا كبيرا ، فهو لايرى مثلا الانتقال طفرة من النظام الرأسمالى إلى مرحلة النظام الشيوعى ، بل هو يرى ضروريا أن تسبقها مرحلة فترة إنتقال طويلة ، وهى التى توصف بمرحلة « الأشتراكية » أو « دكتاتورية البروليتاريا » ، ثم أن كل مرحلة من المرحلتين اللتين تمر بهما الدولة فى مذهب ماركس (مرحلة الأشتراكية،ومرحلة الشيوعية) ينطوى على درجات ، أى أنها تنهج منهج التدرج .

ولذلك نجد بعض الباحثين يقسمون هاتين المرحلتين إلى أربع مراحل ، لا إلى مرحلتين كما آثرنا هنا ، اتباعا للتقسيم الذى اختاره بعض علماء الإقتصاد (كالأستاذ بودان)(٤٤)

ولقد وصف ماركس وإنجيلز — فى « البيان الشيوعى » (الذى يعد بمثابة

---

(٤٤) بودان (Baudin) . « تاريخ المذاهب الإقتصادية » (المرجع السابق) ص ١٩٤ .

دستور للمذهب) - تلك الإجراءات التي تتخذها الطبقة العاملة (حين تصل إلى كراسي الحكم) بأنها إجراءات « تختلف بداهة اختلافا كبيرا باختلاف البلاد »(٤٥)

ولقد كتب إنجلز (زميل ماركس في وضع « البيان الشيوعي ») شارحا آراء ماركس إزاء صغار الملاك الزراعيين ، فقال : « حين نستولى على سلطة الحكم فاننا لن نفكر في نزع ملكية أراضي صغار الملاك ، إنما ستقتصر مهمتنا في البداية إزاء صغار الملاك على مجرد تحويل الملكية الفردية (الخاصة) والإنتاج الفردي إلى ملكية تعاونية وإنتاج تعاوني »(٤٦) وفعلا فاننا نجد لينين حين استولى على الحكم في الاتحاد السوفييتي (بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧ الشيوعية) وأخذ في تطبيق مذهب ماركس لم ينزع ملكية صغار الملاك الزراعيين ، بل عمل على توزيع أراضي النبلاء ، وكبار الملاك على الفلاحين (٤٧) .

وفي البيان الشيوعي ، نجد ماركس وانجلز بصدد كلامهما عن المرحلة الأولى للثورة العمالية يقولان : « أن البروليتاريا - استنادا إلى سلطانها السياسي - تعمل

---

(٤٥) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة » (طبعة ١٩٥٨) ص ٥٦٦ .

(٤٦) ذلك هو ماذكره لينين في مقال (يقع في ٣٦ صفحة) كتبه عن ماركس عام ١٩١٤ ونشر في الانسكلوبيديا كما نشر في كتاب Marx Selected Works (المرجع السابق) ج ١ ص ٤٨ .

وراجع أيضا « البيان الشيوعي » ترجمته إلى الفرنسية Laura Lafargue لورالافارج ، وقد راجع إنجلز في حياته هذه الترجمة الفرنسية لذلك البيان - وقد أعيد طبع هذه الترجمة بباريس عام ١٩٤٥ ، ونجد ماركس وإنجلز في هذا البيان (ص ٣٨) يعيبان على الكتاب والمفكرين الألمان الاشتراكيين والشيوعيين « أنهم عملوا على نقل آراء زملائهم الفرنسيين، وقد نسوا أن ينقلوا معها ظروف البيئة الإجتماعية الفرنسية » .

(٤٧) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة » (ص ٤٦٣ ، ٤٦٤) .

تدريجيا على انتزاع رأس المال من البورجوازية حتى تتمكن من وضع جميع وسائل الإنتاج بين أيدى الدولة ، أى بين أيدى البروليتاريا وقد نظمت كطبقة حاكمة » (٤٨) .

---

(٤٨) راجع « البيان الشيوعى » (الترجمة الفرنسية ـ المرجع السابق) ص٣٣
وراجع المستر رمزى ماكدونالد (أحد رؤساء الوزارات والزعماء السابقين لحزب العمال البريطانى عقب نهاية الحرب العالمية الأولى) كتابه : « الحركة الاشتراكية » (The Socialist Mouvement) طبع بلندن ١٩٢٠ حيث يقول (ص ١٩٥) « أن الاشتراكية هى اتجاه وليست مذهبا جامدا ، ولذلك فإن الصور المعبرة عنها تتغير بتغير الأجيال Socialism is a tendaney, not a rievealed dogma .

الفرع الثانى

نظريات الماركسية وخصائصها

(من الناحية الدستورية أو السياسية)

— ١ —

نظرية الدولة

إن النظام الشرعى السياسى للدولة ـ طبقا لمذهب ماركس ـ يعد بمثابة البناء العلوى (أو على حد تعبيره المفضل لديه superstructure) الذى أقيم على أساس النظام الاقتصادى (وبخاصة وسائل الإنتاج) ، وإن السيادة (أو السلطان) إنما تزاولها فى الدولة إحدى الطبقات للحكم والسيطرة على غيرها من الطبقات ، بعبارة أخرى أن الدولة ماهى إلا آلة لصيانة سيطرة طبقة على غيرها من الطبقات .

نتائج هذه النظرية يترتب على هذه النظرية أن جميع الحكومات (حتى الحكومات الديموقراطية) تعد ـ فيما يرى ماركس ـ عبارة عن دكتاتورية للطبقة الحاكمة على غيرها من الطبقات .

وفى الدول الرأسمالية (الغربية) فإن الدولة ما هى إلا أداة البورجوازية للسيطرة على البروليتاريا وإستغلالها (٤٩) .

---

(٤٩) راجع لينين : « الدولة » محاضرة ألقيت فى جامعة سفيردلوف فى ١١ يوليه ١٩١٩) من مطبوعات دار التقدم بموسكو ١٩٦٧ ص ١٧ . وراجع

Preface to a contribution to the critique of Politic. Ec.

وكان ذلك نقلا عن كتاب العلامة بوبر (المرجع السابق) ص ٣١٧ وراجع ص ١١٠ - ١١٢ .

ويجدر بنا هنا أن نذكر كلمة موجزة عن كل من الكلمتين الأثيرتين لدى كارل ماركس وهما كلمة « البورجوازية » وكلمة « بروليتاريا » .

(أ) ـ **البورجوازية** : كثيرا ما يطلق الكتاب الاشتراكيون أو =

ـ أما الحرية فهى ـ فيما يرى ماركس ـ لم توجد حتى اليوم إلا بالنسبة للأفراد المنتمين إلى الطبقة التى استولت على الحكم والسلطان ، فكل طبقة تستولى على الحكم نجدها تطلق اسم الحرية على صيانة ما لها من إمتيازات (٥٠) .

مراحل انتقال او تحول الدولة ـ فى مذهب ماركس ـ من الراسمالية الى الشيوعية .

= الشيوعيون على الديموقراطية الغربية وصف « البورجوازية » . ولقد كان ماركس أول من استعمل هذه الكلمة وكان يقصد بها رجال المال والأعمال (وهم من يطلق عليهم اليوم الرأسماليون ، أو أصحاب رؤوس الأموال) وهم الفئة المالكة لوسائل إنتاج الثروة فى الدول الصناعية . وبذلك يرى أن ماركس كان يعرف البورجوازية تعريفا إقتصاديا بحتا ، وكذلك كان شأن لينين فقد كان يطلق على الرأسماليين وصف البورجوازية ولكن فى عصر الثورة الفرنسية وفيما قبله كان تطلق كلمة البورجوازية على الطبقة الوسطى .

(ب) ـ أما كلمة **البروليتاريا** فهى كلمة لاتينية الأصل وتستعمل فى مختلف اللغات الأوربية ، ويقصد بها العامل الفقير الذى ليس له مورد إلا من كسب عمله وهذا هو معناها اللغوى (كما ورد فى القاموس الفرنسى) . ولقد كان ماركس يستعملها بمعنى لا يكاد يختلف عن ذلك المعنى اللغوى ، على أنه يقصد بها عمال الصناعات .

(٥٠) ويضيف ماركس إلى ماتقدم قوله : « يأتى اليانكى yankee إلى إنجلترا فيحظر عليه القاضى أن يجلد عبده ، فيتساءل فى عجب ذلك اليانكى (القادم من أمريكا حيث كان يباح الرق فى زمن كارل ماركس) : هل يمكن أن يطلق إسم بلد حر على بلد لا يسمح فيه للمرء بتأديب عبده » ؟! .

ماركس : « الأيديولوجية الألمانية ـ المؤلفات الفلسفية رقم ٧ ص ٢٠٨ ـ وكان ذلك نقلا عن كتاب جارودى : « كارل ماركس » (المرجع السابق ذكره) ص ١٤٢ . فدكتاتورية البروليتاريا تعد « الأداة الرئيسية فى بناء الاشتراكية » .

تمر الدولة ـ من أجل إتمام ذلك التحول ـ بمرحلتين :

(أ) مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ، (ب) مرحلة الشيوعية والفوضوية .

المرحلة الاولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا (أو مرحلة الاشتراكية) .

لما كان من خصائص مذهب ماركس ـ كما قدمنا ـ الأخذ بسنة التدرج ، فان الانتقال طفرة من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع تسوده الشيوعية الكاملة ، بل لا بد أن يكون ثمة مرحلة انتقال تسودها الاشتراكية .

خصائص هذه المرحلة . تتلخص هذه الخصائص فيما يلى :

الخاصية الاولى : مرحلة انتقال : هذه المرحلة وتلك الدكتاتورية ليست غاية فى ذاتها إنما هى وسيلة ، هى بمثابة قنطرة للمرور عليها للانتقال من المجتمع الرأسمالى الطبقى إلى المجتمع الشيوعى اللا طبقى . ذلك الانتقال لا يمكن أن يتم إلا **تدريجيا** ، لذلك نجد أن هناك درجات فى سلم التطور داخل كل مرحلة . وهذه المرحلة ليست مجرد فترة قصيرة عابرة ، إنما هى فترة طويلة الأمد ، إنها ـ كما يقولون ـ « أحد الأدوار أو العصور التاريخية » ، إذ أن الأهداف التى تهدف اليها هذه المرحلة (والتى سيأتى بيانها) لا يمكن بلوغها فى أمد قصير ، تلك الأهداف يمكن تلخيصها هنا : فى إعادة التنظيم الاقتصادى والسياسى للدولة طبقا لما توحى به مبادىء ماركس ، وتدريب البروليتاريا على القيام بمهام الحكم (٥١) .

الخاصية الثانية : الحكم ذو صيغة دكتاتورية تزاولها طبقة البروليتاريا :

إذا كانت الدولة الرأسمالية (أو « البورجوازية » على حد تعبيره) « أداة طغيان » (instrument d'oppression) فى يد طبقة البورجوازية تستعملها ضد طبقة البروليتاريا ، فان الدولة ـ طبقا لمذهب ماركس ـ تصبح أداة طغيان فى يد البروليتاريا ضد البورجوازية ، ولكن بينما كانت الدولة البورجوازية ـ كما يقول الماركسيون ـ عبارة عن دكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية فان دولة البروليتاريا هى عبارة عن دكتاتورية الأغلبية ضد الأقلية .

---

(٥١) فيديل : « القانون الدستورى » (المرجع السابق) ص ٢٠٨ .

انعدام القيود : هذه الدكتاتورية بلغت أقصى درجات الاستبداد وأقصى درجات العنف والبطش . وحسبنا إثباتا لما تقدم أن نشير إلى ما ذكره لينين (عام ١٩١٩) مخاطبا العمال المحرومين : « أن هذه الدكتاتورية (يقصد دكتاتورية البروليتاريا) تتطلب إستخدام **العنف دون شفقة** ... الخ » ، كما نشير إلى ما كتبه لينين فى نهاية عام ١٩٢٠ من أن « المفهوم العلمى للدكتاتورية ليس شيئا آخر غير السلطة التى **لاتحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادىء** ، والتى تقوم مباشرة على العنف »(٥٢) .

اهميتها وحكمتها : حسبنا بيانا لما تسبغه الماركسية على ما « لدكتاتورية البروليتاريا » فى ذلك المذهب من **الاهمية** أن نذكر ما كتبه لينين من « أن الماركسى هو الذى يؤمن ليس فحسب « بالصراع الطبقى ، بل كذلك بدكتاتورية البروليتاريا » (٥٣) . ولذلك نجده يعتبر أن دكتاتورية البروليتاريا هى عصب الأفكار الماركسية (٥٤) .

أما عن **حكمتها** ـ فنرجع إلى ما كان يراه ماركس من أنها (أى دكتاتورية البروليتاريا) هى مرحلة ضرورية للانتقال إلى الاشتراكية والقضاء على الفروق الطبقية ، ولذلك فان هذه الدكتاتورية تنتهى بانتهاء مقاومة طبقة البورجوازية

---

(٥٢) ذلك هو ما كتبه فى الجزء الواحد والثلاثين من المؤلفات الكاملة ـ راجع فى ذلك كتاب « تطور الفكر الماركسى » للدكتور الياس فرح . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٧١ ص٩٦ .

(٥٣) « تطور الفكر الماركسى (المرجع السابق) ص ٩٦ .

(٥٤) Lenin, The Proleterian revolution and the renegade (Kautsky, Little Lenin Library,) P. 34.

كان ذلك نقلا عن كتاب « الماركسية » للدكتور جلال أحمد أمين ص٧٤ ، ٧٦ فدكتاتورية البروليتاريا تعد « الأداة الرئيسية فى بناء الاشتراكية » .

ـ راجع أيضا : دراسات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى للاتحاد السوفييتى بمناسبة العيد المئوى لميلاد لينين (المرجع السابق) ص ١٩ .

القديمة لها (٥٥) .

أما لماذا كانت طبقة البروليتاريا (أى الطبقة العاملة فى الصناعات) هى التى رأى ماركس أن تسند اليها إدارة شئون الحكم ، فى تلك المرحلة بعد نجاح الثورة الشيوعية ، فذلك لأن هذه الطبقة هى التى كانت تعانى من استغلال طبقة البورجوازية (الرأسمالية) فهى صاحبة المصلحة فى هدم النظام الرأسمالى وإقامة النظام الاشتراكى (الماركسى) على أنقاضه ، ولذلك كانت هذه الطبقة هى التى تقوم بالثورة .

ومن ذلك يرى أن ماركس لم يكن يرى أن يشرك الطبقة العاملة فى الزراعة (أى طائفة الفلاحين) مع طبقة البروليتاريا فى القيام بالثورة ثم فى القيام بمهام الحكم بعد نجاح الثورة ، لأنه كان يرى كذلك أن طائفة الفلاحين هى بطبيعتها رجعية (٥٦).

على أن لينين كان يرى (خلافا لما كان يراه ماركس) — نظرا للظروف الخاصة بروسيا فى عهده ، حيث كانت بلدا زراعيا — أن يشرك طائفة الفلاحين الفقيرة مع البروليتاريا فى الحكم (٥٧) .

مقياس التفرقة بين الديموقراطية والدكتاتورية ، فى مذهب ماركس

من عجيب وطريف ما يلاحظ فى الماركسية تلك التفرقة بين الديموقراطية والدكتاتورية . فبينما نجد — فى الأنظمة الغربية أن مقياس التمييز أو التفرقة بين الاثنتين إنما يتلخص فى أمرين : (١) أن الديموقراطية — كما تنبىء عنها تسميتها —

---

(٥٥) جارودى : « كارل ماركس » ص ٢٧١ .
وراجع « الأيديولوجية السوفيتية المعاصرة » (المرجع السابق) جـ ٢ ص ١٦٠ . وراجع بوبر Popper (المرجع السابق) ص ١٣٢ .

(٥٦) راجع « كارل ماركس » تأليف ايسيابرلين (المرجع السابق) ص ١٨٦ .

(٥٧) لينين : « موضوعات نيسان (ابريل) » طبع دار التقدم بموسكو ١٩٦٩ ص ٤ .

هى حكم الشعب نفسه بنفسه (أو بواسطة ممثليه الذين يختارهم) (٥٨) . (٢) وأن الحريات بها مكفولة ، وذلك كله بخلاف الدكتاتورية ، فاننا نجد أن مقياس التفرقة بينهما – فى الماركسية – إنما يتركز فى مصلحة الشعب ، فالنظام الذى يرعى مصلحة الشعب (أو بعبارة أصح : مصلحة الأغلبية) يوصف بأنه ديموقراطية ، والنظام الذى لا يرعى تلك المصلحة يوصف بأنه دكتاتورية ، ففى الولايات المتحدة نجد أن سياسة الحكومة – كما يقول الماركسيون – إنما تعمل لخدمة مصالح فئة صغيرة من أصحاب المليارات ، لذلك فان النظام المهيمن هناك ليس ديموقراطيا بل دكتاتوريا ، وبتعبير أدق هو نظام دكتاتورية الاحتكارات الرأسمالية .

أما بالنسبة لدكتاتورية البروليتاريا فان الأمر يختلف لأن هذه الدكتاتورية (كما يقولون) هى فى حقيقتها ديموقراطية ، لأنها تمثل مصالح غالبية الشعب (٥٩) واستنادا إلى هذا الأساس ذاته كان ستالين يميز بين دكتاتورية البروليتاريا ودكتاتورية النازية أو الفاشستية (٦٠) .

---

(٥٨) أن الكلمة الافرنجية Démocratie مشتقة من الكلمتين اليونانيتين Demos ومعناها الشعب ، و cratie ومعناها سلطة ، أى سلطة الشعب .

(٥٩) وقد أكد ذلك لينين (فى كتابه : « الدولة والثورة ») بقوله : « أن دكتاتورية البروليتاريا هى ديموقراطية جديدة بالنسبة للكادحين ، ودكتاتورية جديدة بالنسبة للطبقة البورجوازية ، فهى دكتاتورية تجاه أعداء الطبقة العاملة لأنها تلجأ إلى أساليب دكتاتورية فى قمع مقاومتهم » .

راجع : الأيديولوجية السوفيتية المعاصرة » (المرجع السابق) جـ٢ص١٦٨

وسوف نعرض لبيان الانتقادات التى توجه إلى هذه الآراء ، وذلك فى المبحث الخاص بنقد مذهب ماركس .

(٦٠) فالأولى (أى دكتاتورية البروليتاريا) هى – كما يرى ستالين – دكتاتورية الأغلبية تعمل لخير الأغلبية ، أما الثانية (النازية أو الفاشستية) فهى دكتاتورية الاقلية تعمل لصالحها الخاص على حساب الاغلبية ، أى على حساب الشعب .

دكتاتورية البروليتاريا وكومونة باريس (La Commune de Paris) (٦١)

أن تجربة هذه الهيئة الثورية الباريسية ، والتى عاصرها ماركس عام ١٨٧١ هى التى تبين لنا مفهوم دكتاتورية البروليتاريا لدى ماركس (وانجيلز)(٦٢) .

كيفية تكوينها ـ بعد أسبوع من تلك الحركة الثورية التى قامت بها تلك الكومونة تم انتخاب « مجلس الكومونة » بواسطة المجالس البلدية المنتخبة فى مختلف دوائر باريس عن طريق الاقتراع العام السرى ، وكان هذا المجلس يتألف من ٨٥ عضوا بينهم ثلاثون من العمال . وقد جعلت مكافأة العضو معادلة لأجرة العامل (المتوسط) .

نظام الحكم ـ كان جوهر نظامها أنه ليس دكتاتورية فرد أو عدد صغير من الحكام . وقد كانت تجمع فى قبضة يدها بين السلطتين التشريعية والتنفيذية(٦٣)

ـ ولعل من عجيب ما لاحظناه أنه بينما يقال أن ماركس اتخذ النظام الذى

---

(٦١) « كومونة باريس » هى هيئة ثورية قامت فى ١٠ أغسطس ١٧٩٢ (ابان الثورة الفرنسية) وكانت أكبر عماد يستند اليه نظام حكم الارهاب ، وهى لم تدم سوى فترة قصيرة .

كما تطلق هذه التسمية كذلك على تلك الهيئة الثورية التى قامت فى باريس عقب هزيمة فرنسا فى الحرب السبعينية أمام الالمان وعقب رفع الألمان للحصار الذى كانوا فرضوه على فرنسا بعد قبولها للشروط الفادحة التى فرضها الألمان على الفرنسيين ، وقد قامت هذه الهيئة الثورية فى ١٨ مارس ١٨٧١ إلى أن قضت عليها الحكومة الفرنسية (برئاسة Thiers) فى ٢٨ مايو من السنة ذاتها .

(٦٢) يقول انجيلز : « تريدون أن تعرفوا كيف تكون دكتاتورية البروليتاريا ؟ أنظروا إذا إلى كومونة باريس ، فهى دكتاتورية البروليتاريا » راجع « تطور الفكر الماركسى » ص ٩٥ حيث يستند (كمرجع) إلى كتاب « الأيديولوجية السوفيتية المعاصرة » ج ٢ ص ١٦٠ - ١٦٤ .

(٦٣) المرجع السابق ص ٩٥ ، ٩٦

وضعته كومونة باريس بمثابة نموذج استوحاه لوضع نظام « دكتاتورية البروليتاريا » ، إذا بنا نجد الفيلسوف الفرنسى الماركسى جارودى يقول : أن تجربة كومونة باريس جعلت ماركس يكتب فى عام ١٨٧٢ بأنها « أثبتت أن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تستولى على آلة الدولة وأن تسيرها لصالحها »(٦٤) .

الخاصية الثالثة : الاهداف

تتلخص أهداف هذه المرحلة — فيما يفسر به لينين آراء ماركس وانجلز — فيما يلى :

العمل على استئصال بقايا النظام البورجوازى (الرأسمالى) تدريجيا تمهيدا لإقامة المرحلة العليا للمجتمع الشيوعى (وهى المرحلة الثانية التى تزول فيها الطبقات تماما) فى كافة بلاد العالم ، والقضاء على الحركات المناهضة للثورة البروليتارية ، وذلك بتحطيم مقاومة ملاك الأرض والرأسماليين ، والعمل على إعادة التنظيم السياسى والاقتصادى للدولة طبقا لمبادىء ماركس ، بأن يبدأ بتأميم جميع وسائل الانتاج الرئيسية ، وإقامة هيئات جديدة لتولى شئون الحكم والادارة ، وتدريب البروليتاريا على القيام بمهام الحكم والتمهيد لإلغاء الطبقات وأخيرا تسليح الثورة للكفاح ضد العدو الأجنبى ، ومما تجدر ملاحظته أن البورجوازية تظل عادة لفترة ما أقوى من البروليتاريا حتى بعد استيلاء هذه الأخيرة على مقاليد الحكم (٦٥) .

---

(٦٤) جارودى : « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص ٢٧٣ .

(٦٥) ويرجع ذلك — فيما يقول لينين — إلى ثلاثة أسباب :
(أولا) ارتباط البورجوازية المحلية بالرأسمالية الأجنبية واستمدادها العون منها ، (ثانيا) أن البورجوازية طبعت المجتمع بعاداتها وتقاليدها ، وهذه كلها ليس من يسير الأمور تغييرها فى أمد قصير ، (ثالثا) أن البورجوازية تمتاز بما كانت قد كسبته من تعليم وثقافة أعوزت طبقة البروليتاريا .

راجع فى ذلك « الماركسية » للدكتور جلال أحمد أمين (المرجع السابق) ص ٧٤ ، ٧٥ .

الخاصية الرابعة ـ مرحلة الاشتراكية : فى هذه المرحلة تتحقق اشتراكية الملكية والغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، الأمر الذى يترتب عليه زوال استغلال الإنسان للانسان (٦٦) ، ولكن لا يمكن القول بأن المجتمع الشيوعى قد تحقق قيامه كاملا ، وذلك لأن المبدأ الأساسى (أو المثل الأعلى أو الهدف النهائى) للشيوعية لم يدرك كله . وبخاصة ذلك المبدأ الاساسى للمساواة الذى يعبر عنه بتلك العبارة الشهيرة : « A chacun selon ses besoins » ، « لكل فرد طبقا لحاجته » (أى أن يأخذ كل فرد من مواد الاستهلاك كالمأكل والملبس الخ طبقا لحاجته) . فالفرد فى هذه المرحلة إنما يأخذ من الاجر طبقا لمقدرته وكفاءته (لا طبقا لحاجته) وبذلك لا يمكن الادعاء بأنه قد تحققت المساواة التامة بين الافراد ، وطالما كانت هناك « عدم مساواة » بين الافراد فى بعض النواحى ـ كما يقولون ـ فان وجود الدولة يظل أمرا ضروريا . ويجب ألا يفوتنا أن الشيوعية الكاملة ـ فى مذهب ماركس ـ إنما تتطلب (كما سنبين) زوال الدولة أى قيام « الفوضوية » ، وهى المرحلة التى سيأتى الكلام عنها .

الخلاصة :ـ أن المجتمع فى هذه المرحلة لا يزال يحمل بعض بقايا النظام الرأسمالى البورجوازى إذ لانزال نرى «عدم مساواة» فيما يتعلق بمواد الاستهلاك نظراً لاختلاف الاجور تبعا لاختلاف كفاءة ومؤهلات الافراد وطالما كانت هنالك « عدم مساواة بين الافراد » فى هذا الصدد فان وجود الدولة يظل أمرا ضرورياً (٦٧) .

---

(٦٦) لذلك لا يطلق على هذه المرحلة وصف « الشيوعية » Communisme وإنما يطلق عليها وصف « الاشتراكية » Socialisme (وأحيانا « الجماعية » Collectivisme كما يطلق عليها الأستاذ بودان فى كتابه : تاريخ المذاهب الاقتصادية (المرجع السابق) ص ١٩٤ .

(٦٧) إذ يجب ألا يفوتنا أن الشيوعية الكاملة ـ طبقا لمذهب ماركس ـ تتطلب زوال الدولة أى قيام النظام الذى يطلق عليه « الفوضوية » .

(ب) — المرحلة الثانية : الشيوعية والفوضوية :

يمكن تلخيص أهم خصائص هذه المرحلة فيما يلى :

الخاصية الاولى — تغيير نفسية الافراد وعقليتهم : — هـذه المرحلة — كما يقولون — تفترض سبق حدوث تغيير عميق فى طبيعة الانسان : فى نفسيته وعقليته، ذلك التغيير كان يجرى حدوثه تدريجيا أبان المرحلة الاولى (مرحلة دكتاتورية البروليتاريا) كنتيجة لذلك التغيير فى النظام الاقتصادى والسياسى والاجتماعى الذى أشرنا اليه ، أى لتغيير ظروف البيئة (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) التى يعيش فيها الانسان . وسوف تتغير طبيعته — كما يقولون — حين يزول استغلال الانسان للانسان ، والغاء ذلك الاستغلال إنما يتم — كما قدمنا (وكما يقولون) — إبان دكتاتورية البروليتاريا .

وجدير بنا هنا أن نشير إلى كلمة مأثورة عن أحـد أصحاب المذاهب الاشتراكية وهو أوين Owen وهى قوله :

Changeans le milieu nous changeons L'homme

أى : إذا نحن غيرنا البيئة فقد غيرنا الانسان (٦٨) .

الخاصية الثانية — تطبيق مبدأ « لكل فرد طبقا لحاجته » :

يقولون أنه سوف يكون مستطاعا فى هذه المرحلة أن يطبق المبدأ الأساسى للشيوعية والذى يتلخص فى هذه العبارة :

= راجع فابر (المرجع السابق) ص ١٥ — وفيديل « القانون الدستورى » ص ٢٠٨ .

(٦٨) يجدربنا أن ننبه القارىء إلى أن أوين ليس من الاشتراكيين الماركسيين ولقد سبقت الاشارة اليه .

من أراد زيادة فى التفصيل بصدد أثر البيئة فليرجع إلى المؤلفات التالية :

Huntington : Climate & Civilisation

وكتاب : « الوراثة والبيئة » للدكتور على عبد الواحد وافى ، وكتاب « البيئة والمجتمع » للدكتور محمد السيد غلاب (طبعة ١٩٥٥) .

« لكل فرد طبقا لحاجته ، ومن كل فرد طبقا لمقدرته » .

A chacun selon ses besoins : de chacun selon sa capacité.

سوف يكون تطبيق هذا المبدأ أمرا مستطاعا لزيادة الانتاج ،

فالانتاج ـ فيما يرى الماركسيون ـ سوف يزداد زيادة كبيرة (أولا) نظرا لتحرير قوى الانتاج من العقبات التى تضعها الرأسمالية فى طريق تقدمها ، و(ثانيا) نظرا لما أدخل من تغيير عميق على طبيعة الانسان ، فالأفراد فى مثل هذا المجتمع سيعملون ـ كما يقال ـ من تلقاء أنفسهم . وإلى أقصى ما تصل اليه مقدرتهم ، وبذلك فلن تكون ثمة حاجة لوضع نظام للانتاج قائم على أساس الاكراه والقهر ، وسوف يترتب على وفرة الانتاج أن سيكون من المستطاع توزيع ذلك الانتاج ـ كما يقولون ـ وفق مبدأ « لكل فرد طبقا لحاجته » (فى حين أن المبدأ الذى كان سائدا فى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا كان « لكل فرد طبقا لمقدرته أو لكفاءته ») .

لما تقدم توصف هذه المرحلة « بالمرحلة العليا » للشيوعية .

الخاصية الثالثة : زوال الدولة ، أو الفوضوية :

نظرا لما سبقت الاشارة اليه من حدوث تغيير كبير فى طبيعة الأفراد بحيث يغدو من المستطاع أن يكون الانتاج وافرا وأن يعمل كل فرد طبقا لمقدرته وأن يوزع الانتاج على كل فرد طبقا لحاجته فلن تكون إذاً ـ كما يقولون ـ ثمة حاجة لنظام للانتاج قائم على أساس الاكراه والقهر Contrainte ، ولن تكون ثمة مشاكل متعلقة بتوزيع الانتاج ، وحين يصبح المجتمع غير مقسم إلى طبقات وتتم المساواة بين الافراد فى موارد الاستهلاك (كما قدمنا) ، وحين يجرى تنظيم الانتاج والتوزيع دون حاجة إلى الالتجاء لوسائل الاكراه والقهر ، حين يحدث ذلك كله فلن تكون ثمة حاجة لوجود الدولة . أى أن الدولة ستزول(٦٩) .

الفوضوية : ـ يتبين مما تقدم أن تطور الشيوعية ـ فى مرحلتها النهائية ـ إنما

---

(٦٩) وستزول ـ على حد تعبير انجلز ـ حكومة الاشخاص ويحل مكانها « مجرد إدارة اقتصادية للأشياء » .

يصل بنا إلى « الفوضوية anarchime أى إلى زوال الدولة زوالا تاما وزوال كل وسيلة من وسائل الاكراه والقهر ولكن يجب ألا تفوتنا ملاحظة أن مذهب ماركس يختلف عن المذهب الفوضوى ، فى أن ماركس يرى أنه ليس من المستطاع بل ولا من المرغوب فيه أن نعمد إلى الغاء الدولة فوراً ، بل يجب أن نصل إلى ذلك متبعين سنة التدرج لا طريق الطفرة ، فضرورات الانتاج وعدم المساواة فى الأجور تضطرنا ـ فى المرحلة الأولى (مرحلة دكتاتورية البروليتاريا) إلى الاحتفاظ ببعض وسائل القهر ، والدولة هى ـ قبل كل شىء ـ أداة للقهر un instrument de contrainte ، وذلك خلافا لما عليه الحال فى المرحلة الثانية .

ولقد كان يرى ستالين أنه من أجل أن يتحقق ذلك الزوال للدولة فانه يجب أولا ألا تقتصر الاشتراكية أو الشيوعية على قطر واحد بل يجب أن تصبح نظاما دوليا ـ أى أن تنتشر فى كافة الأقطار أو ـ بالأقل ـ فى أغلبيتها بحيث يصبح هنالك « تطويق » اشتراكى أوشيوعى بدلا من ذلك « التطويق » الرأسمالى الذى كان معروفا لاسيما فى بداية عهد حكم ستالين ، فإذا لم تصبح الشيوعية نظاما دوليا ـ كما يقول ـ فإن سلطان الدولة لا يمكن أن يزول ، بل بالعكس يجب أن يبقى ويقوى ليستطيع حمايتها من عدوان العالم الرأسمالى عليها (٧٠) .

الخاصية الرابعة ـ زوال الطبقات : وهذه الخاصية تسبق بداهة ـ فيما يصورون ـ زوال الدولة أو الفوضوية التى أشرنا اليها . ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا إنما تهدف ـ قبل كل شىء ـ إلى خلق مثل هذا

---

(٧٠) ويضيف ستالين إلى ما تقدم قوله : « ويبدو أمراً مضحكا أن ننتظر من الكتاب الماركسيين القدماء أن يهيئوا حلا موفقا لمصلحتنا ، لكافة المسائل التى قد تعترض كل دولة من الدول بعد خمسين أو مائة سنة من وجودهم » .

راجع فابر (المرجع السابق) ص ١٥ ـ ورسالة « الدستور السوفيتى » ص ٦١ ـ ٦٣ ، وفيديل (ص ٢٠٩) .

ونلاحظ أن الأستاذ بودان (ص ١٩٤) يرى من خصائص هذه المرحلة الثانية أن يصبح نظام الشيوعية فيها نظاما دوليا .

المجتمع اللا طبقى الذى يعد قيامه شرطا أساسيا لزوال الدولة كما أن المساواة بين الأفراد لا يمكن أن تتحقق (طبقا لمذهب ماركس) إلا فى مجتمع لا يعرف الطبقات، وأن المساواة هى التى تكفل الحرية، أى أن الحرية بدورها لا يمكن أن تتحقق إلا فى مجتمع تسوده المساواة.

خاتمة : أن كل ما قيل عن هذه المرحلة الثانية هو موضع مر من النقد، ولكن مكانه سوف يأتى فيما بعد. وحسبنا هنا أن نذكر أنها أقوال طبعها الغموض بطابعه، وصنع لها الخيال من خيوطه ونسجه ثوبا فضفاضا براقا فى مصنعه، لا تكاد تهب عليه ريح البحث والدرس حتى نجده قد تمزق، ونجد تلك الأقوال مجرد كلام منمق ملفق.

— ٢ —

مذهب كلى

« النظام الماركسى نظام كلى » un système total. يقصد بذلك أنه يسيطر على **كل** نواحى نشاط وحياة الفرد فى المجتمع، بحيث لا يوجد شىء يتعلق بالفرد (بحرياته وحقوقه بل حتى بضميره ومعتقداته) يصح أن يعد بعيدا عن متناول سلطان الدولة التى تمثل المجتمع أى أن سلطان الدولة يمتد إلى « **كل** » جوانب نشاط أو حياة الفرد فى المجتمع (٧١).

وفيما تقدم تفسير ما نراه من أنه يعد خائنا كل خصم لنظام الحكم الماركسى حتى لو كان ذلك الخصم معارضا يساريا (أى من متطرفى معتنقى مذهب ماركس

---

(٧١) فنى المجتمع الماركسى توجد حقائق ذات صبغة رسمية، لا يحملها سوى الدولة والحزب الشيوعى، لذلك نجدهم هنالك يقولون تبريرا لخنق حرية الفكر « إننا حينما نكون مقتنعين أن الأقوال أو الأمور التى تختلف أو تتعارض فيما بينها ليست عبارة عن آراء، إنما هى عبارة عن الصواب أو الحقيقة من ناحية، والخطأ من ناحية أخرى فى هذه الحالة لا يكون السماح باعتناق ذلك الخطأ أمرا مقبولا ».

راجع فيديل : « القانون الدستورى » (المرجع السابق) ص ٢٣، ٢٣٩.

ذاته) كما كان شأن تروتسكى Trotsky وأتباعه ، كما أننا نجد مثل ذلك الخصم (الذى يعد خائنا) يعامل معاملة أقسى مما يعامل المجرم العادى ، فالمجرم فى نظرهم إنما هو مذنب انتهك حرمة إحدى القواعد الاجتماعية القانونية ولكنه لا ينكرها ، أما ذلك الخصم (أو الخائن) فإنه أشد جرما لأنه ينكر نظام الحكم ذاته ، كما ينكر القيم والمبادىء التى يمثلها ذلك النظام .

وإذا كان لا يوجد شىء يتعلق بالفرد بعيدا عن متناول سلطان الدولة ، فإن ما هو صحيح بالنسبة للفرد هو صحيح من باب أولى بالنسبة للجماعات ، فالعائلة والنقابات والجمعيات الثقافية أو العلمية إنما تعد جميعا بمثابة أعوان (Collaborateurs) للدولة وللحزب الشيوعى ، ولا يجوز لتلك الجماعات أن تكون شيئا غير ذلك .

وذلك بخلاف الديموقراطية الغربية فهى « فردية » (individualiste) تترك الجانب الأكبر من حياة الأفراد دون أن يتدخل سلطان الدولة فيه لتنظيمه ، إنما يترك للأفراد حرية القيام بذلك التنظيم ، بل إن هذه الديموقراطيات لتذهب إلى مدى أبعد من ذلك ، إذ أنها تسمح للأفراد بحرية توجيه النقد إلى الأنظمة الديموقراطية ذاتها وإلى المبادىء الأساسية التى تقوم عليها ، (ولكن بشرط عدم الإلتجاء إلى أساليب العنف أو الأساليب غير المشروعة) وذلك بخلاف الحال فى الماركسية (كما سيأتى بيان ذلك بصدد الكلام عن الخاصية التالية : « النقد الذاتى ») .

— ٣ —

النقد الذاتى

يعد النقد الذاتى ـ فيما يرى الماركسيون ـ جوهر الماركسية ـ وهم يعنون به : نقد أعمالهم أنفسهم بأنفسهم . وتفسيراً لذلك يقولون أنه يقصد به : المناقشة المستنيرة لما يمكن أن يقدم من حلول لمختلف ما يعرض من مشاكل ، على ألا تمس المناقشة أو النقد الأحكام الأساسية لمذهب ماركس ، أو للنظام الماركسى ، أى أن هذه الأحكام يجب أن تكون بعيدة عن متناول ما للنقد من سهام .

— ٤ —

جماعية السلطة أو القيادة

تعريف : يطلق على السلطة أو القيادة أنها ذات صبغة جماعية حين تكون بأيدى جماعة (لا بيد فرد) ، على ألا يكون بتلك الجماعة رئيس ومرؤوسون ، وأن القرارات إنما تصدر من الهيئة (أى الجماعة) كلها . وإذا كان للجماعة رئيس فانه يكون مجرد رئيس شرف ليس له من الأمر أو السلطة شىء وإنما تقتصر مهمته على مجرد دعوة الهيئة للانعقاد وإنهاء الاجتماع وإدارة الجلسات وامضاء القرار (الذى تصدره الهيئة) إلى جانب امضاء السكرتير . ولكن ذلك الرئيس لا يستطيع أن يصدر فى شئون الحكم قراراً موقعاً عليه منه وحده . ذلك هو الشأن فى الجمهورية السويسرية . والمفروض أن هذا هو الشأن كذلك — من الناحية النظرية — فى الاتحاد السوفييتى .

وحين يذكر أن السلطة جماعية فان المقصود بوجه خاص إنما هى السلطة التنفيذية ، لأن السلطة التشريعية هى عادة (اللهم إلا فى بعض الدكتاتوريات) ذات صبغة جماعية لأنها — كما هو معلوم — بيد الهيئة النيابية (المكونة من جماعة منتخبة) .

فالسلطة التنفيذية فى هذه الحالة — تتميز بأنه لا يوجد بينها رئيس له وحده سلطة اصدار قرار من القرارات .

نبذة تاريخية : أن مبدأ جماعية السلطة ليس خاصا بمذهب ماركس، فقد كان معروفا قبل أن يعرف ماركس ، وهو لا يزال معروفا حتى اليوم فى البلاد غير الماركسية، أى فى الدول الديموقراطية الرأسمالية ، كما هو الشأن فى جمهورية سويسرا .

فلقد عرفت نواة السلطة الجماعية فيما كان يعرف بالسلطة التنفيذية « الثنائية » (أو « المزدوجة ») ولا نعرف تطبيقا لهذا النظام اللهم إلا فى عهد الامبراطورية الرومانية القديمة (من عام ٢٩ ق . م . إلى ٣٩٥ ميلادية)(٧٢) . فنى هذه الحالة تتكون

---

(٧٢) وقد كان يطلق على كل منهما — لدى الرومان — « القنصل » ، وكان يجرى اختيارهما عن طريق الانتخاب .

السلطة التنفيذية (أو الحكومة) من فردين أى حاكين أو رئيسين ، لكنهما لا يستطيعان العمل إلا بالاتفاق بينهما ، فليس لأحدهما سلطة اصدار قرارات فى أى شأن من شئون الحكم دون اشتراك وموافقة الآخر (٧٢) .

على أن لهذا النظام عيبا خطيرا ، هو أنه يؤدى إلى عرقلة أعمال الحكومة فى حالة الخلاف بين الحاكين (عضوى السلطة التنفيذية) .

ثم ظهرت بعد ذلك فكرة جماعية السلطة **فى عصر الثورة الفرنسية** ، وقد كانت تمثل تلك الفكرة الجمعية التأسيسية (منتخبة من الشعب والمعروفة باسم شهير Convention) التى كانت تجمع فى قبضة يدها ـ فضلا عن السلطة التأسيسية (أى سلطة وضع القانون الأساسى للدولة وهو الدستور) ـ السلطتين التشريعية والتنفيذية ، على أنها كانت تنيط مهام أعمال السلطة التنفيذية إلى بعض لجان تختارها من بين أعضاء تلك الجمعية ، قد كانت كل لجنة تتكون من أعضاء قليلى العدد ولمدة قصيرة لا تتجاوز بضعة شهور تقوم الجمعية فى نهاية تلك المدة بتجديد انتخاب أعضاء اللجنة . ولقد كانت أكثر تلك اللجان شهرة فى التاريخ هى اللجنة المعروفة باسم « لجنة السلام العام » والتى انتخبتها تلك الجمعية عام ١٧٩٣ من بين أعضائها (وكانت اللجنة مكونة من ٩ أعضاء وكان أبرز أعضائها شخصية تاريخية وهى شخصية روبسبيير Robespièrre) .

وكانت كل لجنة من تلك اللجان ذات سلطة جماعية ، أى ليس بها رئيس تصدر القرارات منه وحده ، إنما تصدر من الهيئة كلها أى من اللجنة (٧٣) .

---

(٧٣) وكانت **لجنة السلام العام** تتلخص مهمتها فى « مراقبة أعمال السلطة التنفيذية واتخاذ جميع الاجراءات المستعجلة للدفاع عن الأمن الخارجى والداخلى فكانت هذه اللجنة تعد ـ من الناحية النظرية والدستورية ـ خاضعة خضوعا تاما لتلك الجمعية التأسيسية لأنها هى التى تقوم باختيار أعضاء تلك اللجنة (التسعة) شهريا من بين أعضائها (أعضاء الجمعية) ، كما أن قرارات اللجنة خاضعة لموافقة الجمعية من أجل تنفيذها . ولكن الواقع أن الجمعية كانت تقوم شهريا بتجديد اختيار أعضاء تلك اللجنة ، كما أنها درجت على الموافقة دائما على قرارات اللجنة. =

حكمة جماعية السلطة : كانت ترجع الحكمة أو الأسباب التي دعت إلى الأخذ بفكرة جماعية (أو « ثنائية ») السلطة إلى الاعتقاد بأن هذه الفكرة تعد بمثابة ضمانة تكفل عدم الاستبداد بالسلطة . أي أنها تعد ضمانة من ضمانات الحريات ، أي إلى الاعتقاد بان الاستبداد لايصدر الا من فرد ، وأن فردية السلطة يؤدى إلى تقويتها ، وذلك بعكس الحال حين يقتسم السلطة اثنان أو جماعة ، فكل تقسيم أو توزيع للسلطة هو إضعاف لها .

الناحية العملية : كل ما تقدم إنما يقال من الناحية النظرية ، ولكننا إذا نظرنا إلى التطبيقات العملية للسلطة الجماعية فإننا نجد فارقا وخلافا كبيرا بين الناحيتين (الناحية النظرية والناحية العملية) ، إذ نجد في كثير من الحالات أن تلك السلطة ينالها الكثير من « التشويهات » déformations كأن نجد واحداً من أعضاء تلك الهيئة أو الجماعة يبرز - نظراً لقوة شخصيته أو فائق مهارته [٧٤] - ويقوم فعلا بدور الرئيس ، كما أننا لانجد - في أغلب الحالات - في جماعية السلطة حائلا دون الاستبداد (من الناحية العملية الواقعية) ، مما سنزيده فيما بعد تفسيرا وتفصيلا (وذلك بصدد الكلام عن الانتقادات الموجهه إلى مذهب ماركس)

= الواقع أن السلطة الفعلية انتقلت من الجمعية التأسيسية إلى تلك اللجنة ، ثم انتقلت من اللجنة إلى أحد أعضائها (روبسبير) رغم أن سلطة اللجنة - كما ذكرنا - كانت سلطة جماعية ليس لها رئيس وليس بها مرؤوسون ، ولكن روبسبير أستطاع رغم ذلك أن يجمع السلطة كلها بين يديه ويسيطر على اللجنة بل وعلى الجمعية التأسيسية ويزاول حكما دكتاتورياً بل ارهابيا - لزيادة التفصيل يراجع أى مؤلف لنا في القانون الدستورى ، وكذلك كتاب دوفرجيه Duverger «الأنظمة السياسية والقانون الدستورى» (الطبعة التاسعة بباريس ١٩٦٦) ص ١٣٩ ، ١٤٤ ، ٤٢٦ .

(٧٤) وقد يكون أهم ميدان تتجلى فيه هذه المهارة ميدان تلفيق التهم المزورة ، وإلصاقها بالمعارضين لتصرفات تلك الشخصية القوية ، أو بالمنافسين لها في السلطة كما كان شأن ستالين . ولايفوتنا هنا أن نشير إلى ماذكره المؤرخ الكبير ه . فشر من أن «ستالين كان في شبابه أحد أفراد العصابات التي تسطو على القطارات» . =

علو مرتبة التنظيم الاقتصادى ـ الاجتماعى (للدولة) على التنظيم السياسى:

نجد فى الديموقراطيات الغربية (الرأسمالية) أن المبادىء الدستورية (أى المتصلة بنظام الحكم) ـ فى جوهرها ـ عبارة عن مبادىء وقواعد سياسية ، أما التنظيم الأساسى الإقتصادى والإجتماعى فإنه يستمد أحكامه وقواعده من أحكام النظام السياسى، أى أنه يجب أن يراعى فى ذلك التنظيم أن يكون متلائماً منسجماً مع أحكام هذا النظام السياسى ، وبذلك نجد أن التنظيم الاقتصادى والاجتماعى إنما يخضع للنظام السياسى الذى يتضمنه الدستور ، وهذا بعكس الحال فى مذهب ماركس حيث يعد المذهب الإقتصادى هو جوهر فلسفة ماركس ، وحيث يعتبر أن النظريات والآراء والنظم الإجتماعية والسياسية هى ـ قبل كل شيء ـ وليدة الحياة المادية أى الإقتصادية للمجتمع (كما قدمنا) ، وأن النظام الإقتصادى يعد إذاً أنه الأساس الذى يقوم عليه بناء النظام السياسى .

لذلك لم يكن إذاً غريباً أن نجد الدستور السوفييتى يخصص الباب الأول من أبوابه للنظام الإجتماعى ـ الإقتصادى(٧٥).

= راجع كتابه : « تاريخ أوروبا فى العصر الحديث (من ١٧٨٩ - ١٩٥٠) ترجمة الأستاذين أحمد نجيب هاشم ، ووديع الضبع . الطبعة الثانية (١٩٥٣) ص ٦٣١ .

(٧٥) هذا النظام الإجتماعى ـ الإقتصادى نجد قوامه يتكون ـ طبقاً للدستور السوفيتى ـ من خمسة عناصر :

(أ) الغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، (ب) الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج ، (ج) الإبقاء على الملكية الخاصة فى نطاق ضيق ، (د) مشروع الدولة للاقتصاد القومى ، (هـ) فرص العمل كواجب .

ويجب أن نضيف الى ماتقدم أن العمل يعد حقاً أيضا لكل فرد قادر عليه .

الفرع الثالث

الانتقادات والاتهامات المتبادلة بين الماركسيين والديموقراطيين الغربيين (وغيرهم)

نقسم هذا الفرع إلى مطلبين : (الأول) نعالج فيه انتقادات الماركسيين للديموقراطية الغربية ، و(الثانى) نتكلم فيه عن الانتقادات الموجهه إلى مذهب ماركس من جانب الديموقراطيين الغربيين وغيرهم (بل ومن جانب بعض الماركسيين أنفسهم) .

المطلب الأول ـ انتقادات الماركسيين للديموقراطية الغربية

هذه الانتقادات يمكن أن تتلخص أهمها فى ثلاثة أمور متصل بعضها ببعض، على أننا نستطيع مع ذلك أن نفصل ما بينها لنرتبها على الوجه الآتى .

النقد الأول ـ الديموقراطية الغربية ليست ديموقراطية كاملة

ذلك لأنها ـ كما يقول الماركسيون ـ ديموقراطية سياسية فحسب، ومن أجل أن تكون ديموقراطية كاملة كان يجب أن تكون كذلك ديموقراطية إقتصادية ـ إجتماعية ، أى أن يكون من خصائصها كذلك أن تكفل للفرد ما يطلق عليه فى العصر الحديث « بالحقوق الإجتماعية » (Droits sociaux) ويقصد بها تلك الحقوق التى تقرر للفرد لتحريره من الناحية الإقتصادية ، ولذلك يطلق عليها أحيانا « الحقوق الإجتماعية ـ الإقتصادية »[١] . على أنه يجب ألا تفوتنا هنا ملاحظة أن الديموقراطية الغربية تتطور فى العصر الحديث ـ وقد تطورت فعلا منذ أوائل هذا القرن ـ نحو الأخذ بهذه الحقوق الإجتماعية ـ الإقتصادية ، على أنه لايزال يؤخذ على تلك الديموقراطيات الغربية أنها حين تنص على تلك الحقوق فى دساتيرها فإنها تعد تلك الحقوق بمثابة «برامج» لسياستها، لا بمثابة «واجبات»

---

(١) وقد سبق الكلام عنها فى « المبحث الثانى » بصدد الكلام عن « تطور الفكر السياسى عن الحريات العامة فى القرن العشرين » .

أو التزامات قانونية يسوغ للفرد أن يطالب الدولة قانونا بأداء تلك الالتزامات بحيث يستطيع الفرد أن يضمن قيام الدولة فعلا بأداء تلك الخدمات والالتزامات(٢)، ثم إن هذه الحقوق الإقتصادية ـ الإجتماعية تتطلب من الدولة أن ترصد لها فى ميزانيتها مبالغ طائلة بل هائلة تتجاوز المقدرة المالية للدولة الغربية(٣) .

النقد الثانى ـ أن الشعب ليس هو الذى يحكم فى الواقع

فى مجتمع رأسمالى ـ فيما يرى لينين ـ لن تكون الديموقراطية إلا أداة لخدمة الطبقة الحاكمة ، أو على حد تعبيره « ديموقراطية لصالح الأقلية » ، أى لطائفة أصحاب الأملاك : الأثرياء ، بعبارة أخرى أن السيطرة على شئون الحكم إنما هى لطبقة الرأسماليين (٤).

النقد الثالث ـ الحرية فى الديموقراطية الغربية مسألة صورية (شكلية)

هذه الظاهرة تعد بمثابة نتيجة طبيعية لما تقدم بيانه (فى النقدين السالفين) ، فالحرية هنالك ـ فيما يقول الماركسيون ـ ما هى فى الواقع سوى مجرد سراب خداع فى أعين الطبقة العاملة ، فما هى مثلا قيمة حرية الفرد فى أن يرشح نفسه

---

(٢) يجب ألا يفهم مما تقدم أن الفرد يستطيع فعلا ـ فى الدول الماركسية ـ أن يطالب الدولة قانونا بأداء تلك الالتزامات، وذلك نظراً لما هو معروف من عدم كفالة حريات الأفراد فى تلك الدول .

(٣) ثم أنه يجب ألا يفوتنا أن هذه الصيغة الإقتصادية ـ الإجتماعية ليست من خصائص الديموقراطية الغربية ذات النزعة الفردية ، فالواقع أن هذه الصبغة لم تكن إلا نتيجة لضعف بل وانهيار هذه النزعة الفردية، وانتشار الآراء الاشتراكية فى العصر الحديث ، ولاسيما منذ نهاية الحرب العالمية الأولى .

(٤) فهذه الديموقراطية (الغربية) السياسية فحسب ، بغير الديموقراطية الاقتصادية ـ الاجتماعية تصبح صورية غير حقيقية (كما يقولون) .

للانتخابات النيابية إذا لم تكن لديه - كما قدمنا الثروة ولا التعليم ولا الفراغ ولا غير ذلك من الوسائل التي تمكنه من منافسة المرشحين من أصحاب رؤوس الأموال ومن الوصول الى المقاعد النيابية . وما قيمة حرية الصحافة مثلا إذا كانت كبريات الصحف فى أيدى أصحاب رؤوس الأموال ، وتحت سيطرتهم(٥).

---

(٥) وقد سبقت لنا الاشارة إلى ذلك (فى المبحث الثانى) بصدد الكلام عن « المذهب الحر (أو الفردى) .

لزيادة التفصيل بصدد موضوع هذا « المطلب » راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة » (طبعة ١٩٥٧/١٩٥٨) ص ٤٣٠ وما بعدها .

المطلب الثانى

بيان وجهة نظر الماركسيين فى أن مذهبهم أقرب الى المثل الاعلى للمذهب الديموقراطى من الديموقراطية الغربية

اولا — المثل الاعلى للمذهب الديموقراطى :

تعريف : يعرف المذهب الديموقراطى بأنه ذلك المذهب الذى يرجع أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الارادة العامة للأمة ، أى أن هذه السلطة لا تكون شرعية إلا إذا كانت وليدة تلك الارادة العامة .

وحين يذكر المذهب الديموقراطى يذكر مقرونا باسم جان جاك روسو الذى كان يلقب « أب الديموقراطية » ، كما يذكر مقرونا بكتابه المعروف **العقد الاجتماعى** الذى كان له بعض الأثر فى التكوين الفكرى لرجال الثورة الفرنسية حتى أنهم كانوا يطلقون على ذلك الكتاب L'évangile de la révolution «إنجيل الثورة». يجدر بنا إذاً لزيادة ذلك المذهب الديموقراطى تفسيرا وتفصيلا أن نشرح آراء روسو عن هذا المذهب فآراؤه هذه هى التى تعد ذلك المثل الأعلى للمذهب الديموقراطى .

المذهب الديموقراطى لجان جاك روسو :

تتلخص مميزات هذا المذهب فيما يلى :

١ — ان المثل الأعلى لدى روسو هو فى **الديموقراطية المباشرة** التى كانت - ولا تزال - تزاول فى وطنه الأصلى : سويسرا . ومما لاريب فيه أنه كان يرى أنه لم يكن من المستطاع الأخذ بهذه الصور من صورة الديموقراطية فى أغلبية الدول نظراً لكبرها ، ولكنه كان يرى مع ذلك أنه يجب الاقتراب من تلك الصورة قدر المستطاع (أى عن طريق الأخذ ببعض صور الديموقراطية شبه المباشرة) .

٢ — ان السيادة - لدى روسو - إنما هى « **سيادة الشعب** » Souveraineté du peuple ، وليست « سيادة الأمة » La souveraineté nationale .

وهنا يجدر بنا أن نبين الفارق بين الاثنتين ، ثم نبين أهمية التفرقة بينهما (أى بين أن نأخذ بمبدأ « سيادة الشعب » وبين الأخذ بمبدأ « سيادة الأمة »).

الفارق بين « سيادة الشعب » ومبدأ « سيادة الأمة » [1] .

ان « سيادة الشعب » هى نظرية يرجع مصدرها إلى روسو فقد كان يرى أن **صاحب السيادة** هو مجموع الأفراد الذين يكونون الجماعة السياسية (Le corps Politique) أى مجموع المواطنين الذين لهم مزاولة الحقوق السياسية ، أو بعبارة أخرى - فى بلد يزاول النظام الديموقراطى النيابى - مجموع الناخبين (الذين يعيشون بداهة فى الوقت الحاضر) .

أما صاحب السيادة - فى نظرية أو مبدأ « سيادة الأمة » فهو « الأمة » باعتبارها شخصاً معنوياً ، والأمة لا تشمل فحسب مجموع المواطنين (الناخبين) الذين يعيشون فى الوقت الحاضر ، وإنما كذلك الأجيال السابقة ، كما تشمل بوجه خاص الأجيال القادمة ، فالأمة لا تنتهى حياتها بانتهاء حياة مواطنى الجيل الحالى كما أن حياتها لم تبدأ فحسب منذ بداية حياتهم [2] .

أهمية هذه التفرقة - تبدو هذه الأهمية فى مسألتين :

الاولى : أن الانتخاب يعد - طبقا لنظرية سيادة الشعب « **حقا** » Droit وذلك نظراً لأن السيادة تعد ملكا للمواطنين الذين يعيشون الآن أى أن كل مواطن يمتلك جزءاً منها وبناء على ذلك يصبح له « الحق » أن يشترك فى شئون السلطان (أى السيادة) . أما إذا أخذنا بنظرية سيادة الأمة فإن الانتخاب يعد (طبقاً للرأى الراجح) بمثابة « وظيفة » Fonction) أو « سلطة قانونية »

(١) راجع فى الكلام عن هذه التفرقة وأهميتها : فيديل صفحات ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٢) فالأمة عبارة عن شخصية معنوية غير مرئية (Invisiblë) لأنها تمثل كذلك الأجيال السابقة والقادمة، أما الشعب فهو بالعكس عبارة عن مجموع الأفراد الذين يعيشون فى الوقت الحاضر والذين يمكن إحصاؤهم .

راجع ما كتبناه عن مبدأ سيادة الأمة .

Pouvoir légal على حد تعبير بعض الفقهاء الفرنسيين) ، أى أن الناخب إنما يتولى ـ طبقا لهذه النظرية ـ « اختصاصا » لحساب الأمة (لا « حقا » لحسابه الخاص) فشأنه شأن من يقوم بأداء وظيفه عامة ، ويترتب على ذلك أن يصبح للمشرع الحق أن يضع من الشروط والقيود (على الفرد من أجل أن يكون ناخبا) ما يراه كفيلا بحسن أداء هذه الوظيفة العامة . (٣)

الثانية ـ وهذه هى النتيجة الاكثر أهمية المترتبة على هذه التفرقة ، وهى أن هاتين النظريتين (نظرية سيادة الشعب ونظرية سيادة الأمة) لا تمثلان صورة واحدة من صور الديموقراطية ، إنما تمثلان صورتين مختلفتين :

فنظرية سيادة الشعب لا تجيز الأخذ **بأساليب الحواجز وسياسة التوازن** ، أو على حد التعبير الفرنسى : « الفرامل والقوى الموازنة » Les freins et contrepoids ، وذلك خلافا لنظرية سيادة الأمة .

(ا) وتفسيرا لما تقدم نقول أنه يغدو جائزا ومشروعا بناء على نظرية **سيادة الأمة** أن يعمل الدستور على الوقوف فى وجه النزوات أو الرغبات الوقتية التى قد تبدو من جانب الاغلبية البرلمانية ، أى أن يعمل على ارجاء اصدار أمثال تلك القرارات حتى يستطاع الاطمئنان والتأكد من أن تلك القرارات تعبر عن ارادة ثابتة متولدة عن تفكير ورويه ، لا عن نزوات وخواطر وقتيه ، ارادة يصح وصفها بأنها تعبر عن المصالح والارادة الحقيقية للأمة (التى تشمل ـ كما قدمنا ـ الأجيال القادمة إلى جانب الجيل الحاضر) .

وبناء على ذلك فأنه يصبح من الجائز لدى أصحاب نظرية سيادة الأمة أن يكون للسلطة التنفيذية « حق الاعتراض » (أو ما يطلق عليه حق الفيتو Veto) على قرارات البرلمان (٤) .

---

(٣) راجع موضوع : « طبيعة الانتخاب من الناحية القانونية » فى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى .

(٤) أننا نعنى هنا ما يطلق عليه « الفيتو التوقيفى » Veto Suspensif الذى يترتب فيه على الاعتراض مجرد « توقيف » القرار (مشروع القانون) الصادر =

كما أنه يصبح جائزا مشروعا لدى أصحاب هذه النظرية أن يتكون البرلمان من مجلس آخر إلى جانب مجلس النواب الذى يمثل الأمة إذا كان ذلك المجلس الآخر (ويطلق عليه عادة مجلس الشيوخ) يهدف إلى تمثيل تلك « الارادة الثابته » التى أشرنا إليها (أو كما يعبر عنها الفقهاء الفرنسيون Les mouvements de longue durée de l'opinon : اتجاهات الرأى العام طويلة المدى) ، فطالما كان هذا المجلس الآخر معارضا لرأى مجلس النواب فأنه يمكن القول إذاً فى هذه الحالة بأن سيادة الأمة لم يعبر عنها بعد بتلك « الارادة الثابتة » التى تعد معبرة عن الارادة الحقيقية للأمة ، أو بعبارة أخرى عن سيادة الأمة .

(ب) أما لدى أصحاب نظرية « سيادة الشعب » (التى يرجع مصدرها ـ كما قدمنا ـ إلى روسو) فأن الأمر بالعكس، إذ أن ارادة الأغلبية يجب احترامها وتنفيذها دون حاجة إلى البحث عما إذا كانت تمثل « ارادة ثابته » صادرة عن

وبناء على ذلك فأنه لايجوز لدى أصحاب هذه النظرية أن يكون للسلطة التنفيذية حق الفيتو ، كما لايجوز أن يتكون البرلمان من مجلسين بل يجب أن يقتصر فى تكوينه على مجلس واحد (اللهم إلا فى حالة الدولة التعاهدية أو الفيدرالية(٥))

= من البرلمان ، أى أن السلطة التنفيذية تعيد ذلك المشروع إلى البرلمان لأعادة النظر فيه بحيث لا يمكن صدور القانون إلا بعد الموافقة عليه من البرلمان بأغلبية خاصة (تزيد عن الأغلبية العادية التى تصدر بها القرارات وهى الأغلبية المطلقة للأعضاء الحاضرين) . وقد كانت هذه الأغلبية الخاصة طبقا لدستور ١٩٢٣ فى مصر هى ٢/٣ ثلثا الأعضاء الذين يتكون منهم كل من المجلسين ، وكذلك الشأن فى دستور ١٦ يناير سنة ١٩٥٦ (بالمادة ١٣٤) ، وفى الدستور المصرى الحالى.

(٥) ولقد ثارت هذه المشكلة فى الجمعية التأسيسية التى نيطت بها مهمة وضع دستور الجمهورية الفرنسية الرابعة (الحالية) لسنة ١٩٤٦ فروعى للتوفيق بين هاتين النظريتين المختلفتين أن ينص بالمادة الثالثة على ما يلى : =

(ج) يرى روسو ان نواب الشعب لايصح أن يكونوا إلا مجرد « تابعين » Commis خاضعين لارادة الشعب ، يصدر إليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التى يجب على أولئك النواب تنفيذها ، كما أن للناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاءوا .

ومن ذلك يرى أن روسو يأخذ بنظرية الوكالة الالزامية التى تعد منافية للديموقراطية النيابية (الغربية) (٦) .

وتعد فكرة روسو هذه نتيجة لما ذكرناه من أن مثله الأعلى هو الديموقراطية

= " La souveraineté nationale appartient au peuple français " ذلك النص (الفقرة الأولى من المادة الثالثة) اعتبر حلا وسطا موفقا ـ من الناحية السياسية ـ لذلك الخلاف الذى ثار فى الجمعية التأسيسية بين أصحاب هاتين النظريتين ، وان كان حلا غير مفهوم (فيما يرى الأستاذ فيديل) ـ من الناحية المنطقية ـ فالأمة هى غير الشعب فالنص اذاً على « سيادة الأمة » يعنى أن السيادة ملك للأمة فلا يمكن اذاً أن يقال أنها ملك للشعب أيضا ، فالشعب يزاول اذاً تلك السيادة بصفته عضوا Organe من الأمة .

الواقع (فيما يقول فيديل) أننا إذا عمدنا ـ طبقا للتقاليد الدستورية الفرنسية ـ أن نعتبر « الشعب » مرادفا « لمجموع أو هيئة الناخبين » فان ذلك النص يعنى أن هيئة الناخبين هى التى تتولى السلطة العليا فى الدولة . أى أن الكلمة الاخيرة هى لارادة الناخبين » . فيديل . المرجع السابق ص ٣١٩ .

ملحوظة : كثيرا ما تذكر كلمة « الأمة » وكلمة « الشعب » كمترادفتين ، ولكننا هنا نستعملهما بهذين المعنين المختلفين .

(٦) لايفوتنا هنا أن نشير إلى أن من خصائص النظام النيابى فى الديموقراطية الغربية الكلاسيكية أن لأعضاء البرلمان قسطا من الاستقلال عن الناخبين فى ممارسة سلطتهم . لأن النواب يعدون ممثلين للأمة (أى للمصالح العليا للأمة التى تضم الاجيال القادمة) لاممثلين لمجرد ارادة الناخبين الحاليين ، ويترتب على ذلك أنه ليس للناخبين املاء ارادتهم على النواب ولاحق عزلهم .

المباشرة ، وأنه يجب الاقتراب منها قدر المستطاع (٧) .

(د) الديموقراطية ـ لدى روسو ـ **مطلقة** Absolue أى أنه لاحدود ولا قيود على صاحب السلطان وهو الشعب ، فالقانون ـ فى نظره ـ سلطان مطلق لإنه يعد « التعبير عن الارادة العامة » L'expression de la volonté Générale ، أى ارادة الشعب صاحب السيادة ،والسيادة ـ كما قدمنا ـ هى سلطة عليا لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطه عليا أخرى. يتبين من ذلك أن المذهب الديموقراطى ينتهى إلى السلطة المطلقة وإلى خضوع الفرد خضوعا تاما لسلطانها ، أى إلى الاستبداد وعدم كفالة الحريات .

ولا ريب أنه يبدو عجيبا كيف يقبل « أب الديموقراطية » أن تكون ابنته هذه « أما » للاستبداد ! ! .

تعليل ذلك لدى روسو أمر يسير، ولوأنه على أفهامنا فى العصر الحديث أمر عسير . ذلك بأن روسو كان يعتقد أن القانون لايمكن أن ينطوى على اعتداء على الحرية ، إنما هو فى نظره ضمان للحرية . ولماذا كان هذا؟ تفسيراً لذلك يغدو لزاما علينا أولا أن نشرح نظرية أو فكرة روسو عن « مبدأ المساواة » فهى مفتاح باب مذهبه وآرائه كلها لاسيما رأيه هذا الذى نتولى الآن شرحه(٨) .

---

(٧) كما أنها نتيجة لنظرية روسو القائلة بأن الارادة العامة (أى ارادة الشعب) لايمكن أن تكون موضع إنابة (Ne se représente pas) لأن ارادة الانسان لايمكن أن تعد ارادة غيره فى الوقت نفسه .

فطبقا لرأى روسو لايصح أن يكون هنالك فى الديموقراطية «نواب حقيقيون» de veritables représentants يستطيعون أن يصدروا قرارات فى غير مراعاة لتعليمات الناخبين استنادا إلى تلك « الانابه » Representation التى فوضهم بها الناخبون ، وإنما يعد أولئك النواب فى نظرية روسو مجرد تابعين Commis - راجع فيديل ص ١٩٢ .

(٨) تحرز المساواة مكانا بارزا فى آراء روسو، إذ تعد بمثابة الجذور والتفسير لتلك الآراء ، فكتابه «العقد الإجتماعى» إنما كانت المساواة روحه (فيديل ص ١٩٣)

المساواة لدى روسو — كان روسو يرى أن جماعة مكونة من أفراد متساوين لا يمكن أن تكون مستبدة ، فسياج الحرية أو ضمانها ضد الاستبداد لا يجب البحث عنه فى ضمانات قانونية تقرر لحماية تلك الحرية أو فى إجراء توازن بين السلطات الخ ، وانما كان روسو يرى أن ضمانة تلك الحرية إنما تبرز من تلقاء ذاتها Spontanée فى جماعة مكونة من أفراد متساوين ، فى مثل هذه الجماعة - كما يقول - نجد « أن من يستبد بغيره فانما يستبد بنفسه » .

فحين تتقرر مساواة الجميع أمام القانون ، والقانون هو عبارة عن قاعدة عامة تفرض على الجميع على السواء ، فلا موضع إذاً للخشية (فيما يرى روسو) من أن تستبد الأغلبية بالأقلية ، لأنه مادامت الأغلبية تخضع للقانون ذاته الذى يطبق على تلك الأقلية فأن الأغلبية إنما تستبد بذاتها(٩) :

تلك كانت خلاصة فكرة روسو ، ولا ريب أن التجارب أثبتت عدم صحة فكرته ، إذ تبين بجلاء أن الأغلبية قد تكون مستبدة (وقد تقدم بيان ذلك تفصيلا، كما أثبتت لنا أحداث التاريخ).

---

(٩) من ذلك يصبح من الميسور على الأفهام أن تفهم تلك العبارات الغريبة Paradoxales التى كان روسو يرددها بصدد « الارادة العامة » (أى ارادة الشعب) أو ارادة الأغلبية ؛ وكان يرى أن الأقلية حين تطيع تلك الارادة فانما تطيع ارادتها ذاتها (أى ارادة الأقلية) ؛ وهو يعنى بذلك أنه إذا كانت الجماعة (الشعب) مكونة من أفراد متساوين فأن مصالحهم تصبح اذا واحدة ، فاذا كانت للاغلبية آراء Avis مخالفة للاقلية فانه لاخلاف بينهما فيما يتعلق بالارادة الحقيقية فالارادة العامة La volonté génerale - فى نظر روسو تعد - من الناحية القانونية - فى جماعة مكونة من أفراد متساوين « ارادة اجماعية » Une volonté unanime أى ارادة تعبر عن ارادة جميع الأفراد ، أما الخلافات فى الآراء فانما هى فى حقيقتها (فى نظر روسو) مجرد خلافات عارضة (Accidents) (فيديل ١٩٣ ، ١٩٤) .

مما تقدم يتبين أن روسو وإن كانت آراؤه تنتهى إلى الاستبداد فإنه لم يكن يعتقد ذلك ولم يكن يرمى إلى شىء من هذا، فمن الأمور المعروفة أن روسو كان ينادى بكل قوة بأن للفرد حقوقا أصلية (Originaires) تتلخص فى الحرية والمساواة.

ولكن مما هو معروف كذلك أن الفرد (فى نظرية روسو) يتنازل عن جميع هذه الحقوق الأصلية أو الطبيعية ويدعها بين أيدى الجماعة Le corps social (الشعب) التى هى صاحبة السيادة، « وأنه لا موضع هنالك للتحدث عن حقوق طبيعية للفرد بعد العقد الاجتماعى، وذلك من الناحية القانونية، فهذه الحقوق الطبيعية تظل باقية ولكن باعتبارها فحسب أفكاراً أدبية (Idées morales)[١٠] وقد نجم عن ذلك أن يكون للقانون سلطان مطلق (كما قدمنا).

ثانيا ـ أى النظامين (الماركسى Marxiste أو الكلاسيكى الغربى) يعد الاقرب من المذهب الديموقراطى ؟

أننا وقد ألممنا تفصيلا بمميزات (أو خصائص) ذلك المذهب الديموقراطى (ونحن نعنى هنا ـ كما قدمنا ـ مذهب روسو الديموقراطى) وقد عرفنا ـ وفيما سبق ـ مميزات الديموقراطية الغربية الكلاسيكية، كما عرفنا خصائص مذهب ماركس فانه يصبح اذا من اليسير أن نجيب على ذلك السؤال الذى جعلناه لهذا المبحث الفرعى الثانى عنوانا.

(ا) فالمذهب الديموقراطى لروسو يبرز أمامنا صورة من الديموقراطية تتلخص خطوطها الرئيسية فيما يلى: هى ديموقراطية مستبدة إذ أن للاغلبية فيها سلطانا مطلقا لا يتقيد بأية حدود أو قيود، والحكومة فيها قريبة قدر المستطاع من الديموقراطية المباشرة، ونظامها هو نظام حكومة « الجمعية النيابية Gouvernement d'assemblée » ، والنائب يعد بمثابة تابع Commis للناخبين اى انه نظام يأخذ بنظرية الوكالة الزامية وبمبدأ سيادة الشعب (لا سيادة الأمة)، نظام لا تعرف فيه أساليب الحواجز وسياسة التوازن فلا يعرف مبدأ فصل السلطات ولا حق الفيتو

---

(١٠) العقد الاجتماعى (طبعة Beaulavon) باريس ١٩٣٨ ص ٥٨ - ٥٩ راجع فيديل ص ١٩١ .

ولا نظام المجلسين إذ يتكون فيه البرلمان من مجلس واحد ، نظام نجد فيه لمبدأ المساواة المقام الأول(١١)

هذه صورة من الديموقراطية تختلف كثيرا عن الديموقراطية الغربية الكلاسيكية وتقترب كثيرا من المذهب أو النظام الماركسى .(من حيث شكل الحكومة لا من حيث فلسفة الحكم.

روسو ودساتير عهد الثورة الفرنسية ـ الديموقراطية الغربية الكلاسيكية ـ كما بينا ـ هى تلك الديموقراطية التى اتخذتها الثورة الفرنسية أساساً لدساتيرها كما كانت أساساً للأنظمة الدستورية الديموقراطية الفرنسية التالية، وكما اتخذت الديموقراطية مثالا احتذته كثير من البلاد الأجنبية (وبوجه خاص دول أوروبا الغربية)(١٢).

ولقد تقدم القول بأن هذه الديموقراطية الكلاسيكية (الغربية أى التقليدية) تختلف كثيراً عن تلك الصورة من الديموقراطية التى يرسمها المذهب الديموقراطى لجان جاك روسو ـ على أنه يجب الا يفهم مما تقدم أننا نذهب إلى القول بأن روسو لم يكن له أثر أو تأثير فى دساتير عصر الثورة ولا فى التكوين الفكرى السياسى لرجالها ، ان مثل هذا الفهم يعد تفسيرا غير سليم لما نعنيه .

فقد كان لكتاب « العقد الإجتماعى » لروسو أثر فى التكوين الفكرى السياسى لرجال الثورة ، كما كان لآراء فلاسفة القرن الثامن عشر بوجه عام أثر كذلك ، وكان كتابه هذا يعد بمثابة « إنجيل الثورة » ، وقد اتخذ منه رجال الثورة سناداً أو أداة لتقويض بنيان نظرية الحق الالهى ، كما أخذوا على روسو مبدأ «عدم جواز التنازل عن السيادة » ، وأن « القانون هو التعبير عن الارادة العامة »(١٣).

---

(١١) يجب الا تفوتنا ملاحظة أن النظام السائد فى الديموقراطية الغربية الكلاسيكية هو النظام البرلمانى (لا نظام الجمعية النيابية) ونظام المجلسين لا نظام المجلس الواحد . ويلاحظ أن من خصائص نظام حكومة الجمعية النيابية أنها هى التى تعين الوزراء وتعزلهم ، وأن رئيس الدولة ليس له إلا مجرد مركز شرف .

(١٢) وكذلك نجد أن « حقوق الانسان » ليس لها قيمة قانونية ـ طبقا لروسو ـ بعد عمل العقد الإجتماعى . أنه لم يضح بهذه الحقوق ولكن لا يوجد ثمة نظام قانونى يكفل احترامها ويجعلها بمنأى عن عدوان الدولة عليها ، وإنما يكفل ذلك الاحترام قيام نظام إجتماعى على أساس من المساواة نجد فيه «محالا على الجسم ان يريد الأضرار بأعضائه» على حد تعبير روسو (فى كتابه (Contrat social I, 7.)

(١٣) بارتلمى : القانون الدستورى (طبعة ١٩٣٣) ص ٥١ – ٥٨ .

ثم أننا إذا درسنا الأفكار الثورية التى سادت فى فرنسا فى عصر الثورة ما بين عامى ١٧٩٣ - ١٧٩٤ أى فى عهد نظام حكومة الجمعية النيابية التأسيسية المعروفة باسم la convention ونظرنا إلى نظام الحكم الذى كانت تمر به فرنسا فعلا فى تلك الفترة ، وإذا نظرنا كذلك إلى دستور ١٧٩٣ (ثانى دساتير عصر الثورة الذى وضع ولكنه لم يطبق) ، فأننا نجد أن كليهما يأخذ بمبدأ الديموقراطية المطلقة (١٤) . كما يأخذ بمبدأ سيادة الشعب (لاسيادة الأمة) كما كان هنالك « امتزاج فى السلطات » confusion des pouvoirs لا فصل للسلطات ، فنظام الحكم هو نظام حكومة الجمعية النيابية ، والهيئة النيابية تتكون من مجلس واحد .

فى ذلك كله ما يدل على مدى أثر آراء روسو(١٥) ، ولو أن ذلك الأثر العميق لم يلبث إلا أمداً قصيراً .

(ب) **المساواة والحرية** والمساواة عند روسو كما لها عند ماركس مكان بارز ، وكلاهما يرى أن المساواة هى التى تكفل الحرية ، ان جماعة مكونة من أفراد متساوين لايمكن أن تكون مستبدة ، كما يقول روسو ، وفى مثل هذه الجماعة كما يقول الماركسيون تختفى المنازعات الاجتماعية والصراع الطبقى ، وبذلك لايكون هناك موضع للعجب إذا كانت القرارات (الصادرة من الهيئة النيابية) تصدر بالاجماع ، وذلك يفسر عدم وجود معارضة - كما يقولون - فى الاتحاد السوفييتى .

ولايفوتنا هنا أن نذكر أن فكرة « المجتمع الاجماعى » (أى المجتمع الذى

---

(١٤) راجع فالين M. Waline : L'Individualism et le droit (e'd. Paris 1945) p, 391

حيث يقول : « لقد كان اليعقوبيون les Jacobins ورجال تلك الجمعية la Convention يطلقون على حكمهم L'absolutisme démocratique أى الحكم الديموقراطى المطلق .

(١٥) فيديل ص

تصدر فيه القرارات الحكومية باجماع الآراء) هى فكرة نبع تيارها من مذهب روسو ، وهذا التيار الفكرى قد قام ماركس بتجديده ، ومن الأمور البدهية أن مثل هذه الفكرة تعدها أفهامنا فى العصر الحديث فكرة خيالية (١٦)

مغزى المساواة لدى روسو وماركس ـ لا يفوتنا أن نشير إلى أن روسو كان يفسر « المساواة » تفسيرا يختلف عن تفسيرها أو مغزاها لدى ماركس ، ومرد ذلك إلى اختلاف العصر الذى نشأ فيه كل منهما ، فقد كان روسو يكتب (قبيل منتصف القرن الثامن عشر) فى عصر كانت فيه الصورة المثيرة لعدم المساواة إنما هى عدم مساواة الأفراد أمام القانون (نظراً لما كان لطبقة الأشراف ورجال الكنيسة ـ قانونا ـ من امتيازات على غيرهم من الطبقات) لذلك كان روسو يرى أن مجرد هدم تلك الامتيازات كاف لتحقيق ذلك المثل الأعلى الذى ينشده من مبدأ المساواة .

وبالعكس كان ماركس يرى أن تلك الصورة المثيرة المفزعة لعدم المساواة إنما هى الفوارق الواقعية (لا القانونية) بين أصحاب رؤوس الأموال وبين العمال ، بعبارة أخرى أن روسو كان يفكر فى هدم الفوارق بين الطبقات بالمعنى الذى كان معروفا فى القرن الثامن عشر ، أما ماركس فكان يعنى « بالطبقات » المعنى الذى كان معروفا فى القرن التاسع عشر أى تلك الطبقات الإقتصادية .

(ج) ـ إذا كانت لا توجد ـ كما قدمنا ـ روابط حتمية بين الحرية والديموقراطية فأنه يصبح لنا مع ذلك بل يجدر بنا أن نتساءل : **اى النظامين (الماركسى أم الكلاسيكى الغربى) أكثر تمسكا بالحرية ؟**

هذا السؤال هو محور معركة من أعنف المعارك المذهبية بل والسياسية التى تدور رحاها بين الفريقين ، فكل منهما يرى أنه الأكثر تمسكا بالحرية .

---

(١٦) ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف يكفى (كما يقولون) أن نخلق ـ عن طريق ثورة ـ الأوضاع أو البيئة الملائمة لنشأة « الحرية الحقيقية » la vraie liberté » وفى مثل تلك البيئة تختفى الخلافات بين الآراء ، وبين مختلف المصالح .

راجع فيديل ص ١٢٨ ، ١٢٩

١ — أما أنصار الديموقراطية الغربية فهم يؤيدون رأيهم استنادا إلى أن ديموقراطياتهم هى وحدها ذات نزعة فردية individualiste تأخذ بمبدأ الحقوق الفردية ، فالدولة اذاً لاتعد ذات سلطان مطلق ، وتعد أن حماية حقوق الفرد وحرياته كانت الغاية من وجود الدولة كما كانت علة سلطانها (١٧)، كما تأخذ هذه الديموقراطية بمبدأ فصل السلطات ، إلى غير ذلك من المبادىء والأساليب التى تكفل حريات وحقوق الأفراد وتعمل على الحيلولة دون استبداد الحكام(١٨)

ثم أن هذه الديموقراطية لاتعد الحرية مجرد غاية أو هدف (but) لها فحسب كما هو شأن الأنظمة الماركسية ، إنما تحترم تلك الديموقراطية كذلك الوسائل les moyens أى أنها تشترط أن تكون هذه الوسائل التى تصل بها إلى ذلك الهدف وسائل « حرة » كذلك ، بمعنى أنها لاتبيح الاتجاه إلى الاستبداد الآن كوسيلة لبلوغ الحرية فى المستقبل .

وفى ذلك تختلف الديموقراطية الغربية عن الماركسية التى تعد الحرية بمثابة « هدف » لها ولكنها ترى الوصول إليه بكل وسيلة بما فيها الثورة والقوة (أى الدكتاتورية) ، فهى لاتوافق على اتخاذ الحرية وسيلة وإن كانت تراها هدفا .

وحسبنا أن نرجع إلى التسمية التى يطلقها ماركس على المرحلة الأولى من مراحل تطور مذهبه : وهى مرحلة « **دكتاتورية البروليتاريا** » .

٢ — أما أنصار مذهب ماركس فهم يرون ـ كما قدمنا ـ أن هذه الحريات المعروفة فى الديموقراطية الغربية هى حريات صورية غير حقيقية أو واقعية ،

---

(١٧) راجع ماذكرناه بصدد الصبغة الفردية للديموقراطية الغربية الكلاسيكية ص ٩٣ وما بعدها .

(١٨) ويجب فى الواقع أن يذكر فى مقدمة تلك المبادىء مبدأ الحكومة النيابية ، وأن القيود التى تفرض على الحريات يجب أن ينص عليها فى قانون تقره الهيئة النيابية ، ويمكن أن يضاف إلى ماتقدم مبدأ ازدواج مجلسى البرلمان ومبدأ استقلال القضاء وحقه فى رقابة دستورية القوانين .

وأن الحريات لايمكن كفالتها فى مجتمع رأسمالى يسيطر على اقتصاده وسياسته أصحاب رؤوس الأموال .

فمثلا نجد أن العلاقات فى المجتمع الرأسمالى (فى الديموقراطية الغربية) بين الرأسماليين من جانب والعمال من جانب آخر تعد علاقات « حرة » من الناحية القانونية ، ولكنها من الناحية الفعلية الواقعية هى علاقات « غير حرة » نظرا لما لأولئك الرأسماليين من تلك السيطرة التى أشرنا إليها (كما يقول أنصار مذهب ماركس) .

ـ والماركسيون يعدون الحرية « هدفا » لهم كما قدمنا ، ولكن ذلك الهدف (أى تلك الحرية) لا يمكن أن يتحقق على الوجه الأكمل إلا فى المرحلة الثانية والأخيرة من مراحل تطور مذهب ماركس ، فالحرية لا يمكن الإنتقال إليها طفرة ، بل لابد أن تسبقها مرحلة تمهيدية وهى مرحلة الانتقال المعروفة « بدكتاتورية البروليتاريا (١٩) » ـ على أنهم يرون أنها دكتاتورية موجهة ضد الأقلية .

---

(١٩) فى عامى ١٧٩٣ ، ١٧٩٤ (فى عصر الثورة الفرنسية) نبتت فكرة جديدة ، وقد اقتبسها ماركس (ومن بعده لينين) عن رجال الثورة الفرنسية ، وتتلخص تلك الفكرة فى أن الثورة ليست بمثابة عصا سحرية إذا اهتزت أقامت فورا نظاما جديدا ديموقراطيا حرا عادلا مكان النظام القديم، إنما الثورة «مرحلة» لها أمد معين يجب خلاله العمل على الصمود أمام العدو الداخلى والعدو الخارجى، وهدم البقايا أو الآثار السيئة للنظام القديم الذى أطاحت به الثورة ، ومن ذلك نبتت لديهم تلك الفكرة القائلة أن يكون إذا ضروريا لثورة ديموقراطية (تهدف إلى الحرية) أن تلجأ أولا إلى مزاولة الدكتاتورية ، وأن اعلاء راية الحرية وحقوق الانسان يجب أن يكون مسبوقا بفترة لاتراعى خلالها تلك الحرية والحقوق بالنسبة لأعداء الشعب ـ ويعبر عن تلك الفكرة ما ذكره أحد زعماء الثورة الفرنسية (وهو saint - Just كبير أعوان روبسبير) فى خطاب له فى الجمعية التأسيسية حين قال : « إنكم اخترتم النظام الجمهورى فاذا لم تختاروا فى =

ثم أنهم يرون أنه رغم تلك الدكتاتورية (دكتاتورية البروليتاريا) فأنهم يحتفظون ببعض الحريات : كحرية المعتقدات الدينية ، وحرية الرأى فى نطاق ضيق ، « فالنقد ـ الذاتى » l'auto - Critique يعد جوهر الديموقراطية الماركسية . ويقصد بالنقد ـ الذاتى المناقشة المستنيرة لما يمكن أن يقدم من حلول لمختلف ما يعرض من مشاكل « على ألا تمس المناقشة أو النقد الأحكام الأساسية لمذهب ماركس .

وفى الاتحاد السوفيتى لايجوز لتلك المناقشة (أو النقد) أن تعرض للأحكام الأساسية للنظام السوفيتى : أى لاتعرض لمذهب ماركس ولا للتفسير الذى يفسره به الحزب الشيوعى ، بعبارة أخرى أن النقد المباح هو فحسب نقد أعمال الحزب والحكومة بواسطة رجال الحزب والحكومة(٢٠) .

الخلاصة أنهم يعدون الدكتاتورية مرحله مؤقته لامناص منها للوصول إلى الحرية ، ومن ناحية أخرى يعدون الحريات ـ فى الديموقراطيات الغربية الرأسمالية ـ حريات صورية غير حقيقية أو واقعية .

٣ ـ **خاتمة** ـ يجدر بنا فى مقام الختام لهذا الموضوع أن نشير إلى مانلاحظه من أن هذه الاتهامات التى توجه إلى الحريات فى الديموقراطيات الكلاسيكية الغربية كانت تنطوى على قسط غير قليل من الصحة فى الفترة التى عاش فيها ماركس (أى حوالى منتصف القرن التاسع عشر) ففى تلك الفترة كان فيها المبدأ الفردى

= الوقت ذاته كل ما يكوّن بناء ذلك النظام الجمهورى فسوف يكون الانهيار مآله ، ومآل الشعب أن يدفن تحت أنقاضه ، وان بناء ذلك النظام إنما يتكون من انقاض ما يناقضه » (فيديل ص ١٩٦) .

قارن ذلك بما يقوله الأستاذ بيردو Burdeau : « أن من عسير الأمور أن نحصل على اصلاح عميق للنظام السياسى والإجتماعى لبلد من البلاد وذلك باتباع الأساليب الديموقراطية الحرة . فالديموقراطية ذاتها لايمكن التمهيد لاقامتها عن طريق وسائل ديموقراطية .

(٢٠) فيديل ص ٢٣٢ .

فى أوج ازدهاره وانتشاره فكانت الحكومات ـ بناء على ذلك المبدأ ـ تحجم عن التدخل (عن طريق التشريع) لحماية العمال من استغلال أصحاب رؤوس الأموال، ولكننا نشهد فى العصر الحديث تبدل ذلك الحال فى كثير من الدول إذ أن ذلك المبدأ أخذ اليوم فى الاحتضار والانهيار(٢١) .

ثم أننا نجد بعض الدول أصبحت كذلك تعمل فى هذا العصر على الحيلولة دون سيطرة أصحاب رؤوس الأموال على الانتخابات للبرلمانات ، وذلك عن طريق تحديد مبلغ النفقات التى يصح للمرشح أن ينفقها (أو التى يصح أن تنفق من أجله) للدعاية الانتخابية .

على أنه لا يمكن انكار ما لأصحاب رؤوس الأموال من السيطرة على الصحافة (وبالتالى على حرية الصحافة) فى البلاد الغربية وما لهم من سيطرة على الانتخابات فى غير قليل من البلاد، كما لا يمكن أن ينكر اتجاه سياسة تلك الدول الرأسمالية لاسيما منذ أواخر القرن التاسع عشر نحو الاستعمار emperialisme أى نحو خلق الحروب وخنق حرية الشعوب(٢٢) .

على أنه إذا كانت الأنظمة الماركسية تعد أقرب إلى المذهب الديموقراطى

---

(٢١) راجع الانتقادات الموجهة إلى المبدأ (أو المذهب) الفردى ص ١٠٤ وما بعدها .

(٢٢) ومما يدعو تلك الرأسمالية إلى ذلك الاتجاه نحو الاستعمار الرغبة فى ضمان أسواق : أسواق لشراء مواد أولية رخيصة ويد عاملة وفيرة ورخيصة فى تلك البلاد الصغيرة الفقيرة ، وأسواق لتصريف منتجات الدولة الكبيرة .

وتلك الرأسمالية التى بدأت مرحلتها منذ أواخر القرن التاسع عشر ولا تزال سائدة فى العالم حتى اليوم هى التى يطلق عليها الرأسمالية الاحتكارية Capitalisme monopolistique لأن سياستها (داخل بلادها) هى السيطرة أو الاحتكار لأهم وسائل الإنتاج وأغلب المنتجات ، على أن قبضتها قد خفت كثيراً فى السنوات الأخيرة تحت تأثير الاتجاهات الاشتراكية (كما قدمنا) .

لروسو من الأنظمة الديموقراطية الغربية ، فأن هذا المذهب - كما قدمنا - يقدم لنا صورة من الديموقراطية المطلقة أى المستبدة ، ومما لاسبيل للريب فيه أن هذه الأنظمة الغربية أكثر كفالة للحرية الشخصية من الأنظمة الماركسية التى لاينكر أحد أنها ذات صبغة دكتاتورية ، وان كان هدفها البعيد - كما يقولون - هو الحرية ، ولكن لايجب ألا يفوتنا أن ذلك الهدف لايتحقق إلا بعد ان تبدأ تلك المرحلة الثانية والأخيرة (من مراحل تطور الدولة فى مذهب ماركس)، تلك المرحلة التى لم يستطع ماركس ولا أحد من اتباعه أن يحدد لنا بعد كم من عشرات أو مئات السنوات ستكون بدايتها ؟!! (٢٣) .

---

(٢٣) سوف نعود إلى هذه النقطة بتفصيل أوفى ، وذلك بمناسبة الكلام عن النقد الخامس الموجه لمذهب ماركس وهو أنه لايكفل الحرية .

المطلب الثـالث

الانتقادات الموجهة الى مذهب ماركس (١)

تتلخص أهم هذه الانتقادات فيما يلى:

اولا — الانتقادت الموجهة الى نظرية « المادية التاريخية » او « التفسير الاقتصادى للتاريخ » Matérialisme Historique

هذه النظرية تعد من أكثر المواضع ضعفا فى مذهب ماركس، إلى حد أننا لنجدها موضع النقد حتى من جانب بعض أتباعه أنفسهم (مثل برنشتين Bernstein)، وحتى أننا وجدنا انجلز زميل ماركس وصديقه حاول أن يصحح هذه النظرية

---

(١) **اهم المراجع** لهذا الموضوع:ـ ماركس وانجلز Engels «البيان الشيوعى» Le Manifeste Communiste. (Traduction de 1. Lafargue, Paris 1945).

— بوبر K. Popper (الأستاذ بجامعة لندن): « المجتمع الحر وأعداؤه » The Open Society & its Ennemies الجزء الثانى (طبع فى لندن عام ١٩٤٥) .

— جيد ورست Gide & Rist : Hist. des doctrines éc. (Paris 7me éd.) 1947.

— بودان Baudin تاريخ المذاهب الاقتصادية (الطبعة الرابعة بالفرنسية عام ١٩٤٧ .

— بيجو P. Bigo مؤلفه « Marxisme & Humanisme » (الطبعة الثالثة باريس ١٩٦١) . وقد حصل هذا الكتاب على جائزة العلوم السياسية .

— « الطبقات فى المجتمع الحديث » للأستاذ بوتومور (أستاذ العلوم الاجتماعية بمدرسة العلوم الاقتصادية والسياسية بلندن ـ ترجمة الأستاذ وهيب مسيحة (ترجم عام ١٩٥٧) .

— الطبقة الجديدة (فى الشيوعية والثورات القديمة والحديثة) تأليف =

أثناء حياة ماركس وبالاتفاق معه (٢) ـ وتتلخص أهم تلك الانتقادات (٣) فيما يلى :

١ — **تناقض** : إن هذه الفكرة تنطوى على تناقض — une contradiction interne بـيّن ، لأنه إذا صح ما يراه ماركس من أن الآراء أو الأفكار إنما تتولد من العوامل الاقتصادية ، فبما أن هذه العوامل الاقتصادية ـ كما يقول ـ متغيرة غير مستقرة ، فإن نظرية ماركس لا يصح إذا أن تعد معبرة عن صورة أو مرحلة نهائية، ويجب إذا أن يعاد النظر باستمرار فى آراء ماركس ونظرياته « Le marxism·droit être perpetullement repensé » (٤) .

٢ — إن ماركس قد كـوّن مقدما (a prioori) رأيه بصدد هذه النظرية ، ثم أخذ بعد ذلك يلتمس الأسانيد والمبررات لذلك الرأى ، ودليل ذلك أنه حين

= م. جيـلاس (نائب زعيم ثورة التحرير فى يوغوسلافيـا) ترجمـه ماهر نسيم (١٩٥٦) .

— الطبقات الاجتماعية للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى (طبعة ١٩٤٩) .

(٢) وذلك فيما كتباه فى مؤلف لهما بعنوان L'anti-Dühring ، وقد أشار إلى ذلك براشتين فى أحد مؤلفاته .

راجع فى ذلك بودان (Baudin) : الوجيز فى تاريخ المذاهب الاقتصادية الطبعة الرابعة (بباريس ١٩٤٧) ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) أهم مرجع نرجع إليه فى أمر هذه الانتقادات الموجهة لهذه النظرية هو مؤلف الأستاذ بودان (أستاذ مادة تاريخ المذاهب الاقتصادية بكلية الحقوق بباريس) المرجع السابق ص ١٨٤ - ١٩٢ .

(٤) وإذا كانت هذه النظرية منسجمة ـ كما يقول الأستاذ بودان (ص١٨٤) مع الظروف الاقتصادية التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر (الذى عاش فيه ماركس) فإنها لا تنسجم ولا تتفق مع الظروف الاقتصادية السائدة اليوم .

وفعلا فإن النظام الرأسمالى الذى هاجمه ماركس بعنف فى عصره (حوالى منتصف القرن الماضى) قد لحقه تغير هائل فى هذا القرن .

نادى بتلك النظرية فى « بيان الحزب الشيوعى » الذى نشره بالاشتراك مع زميله انجيلز عام ١٨٤٨ لم يكن قد قام بعد بتلك الدراسات التاريخية (التى نشرها فيما بعد فى كتابه « رأس المال » الذى ظهر الجزء الأول منه عام ١٨٦٧) .

يتبين مما تقدم أن نظريته هذه لم تكن وليدة بحث علمى ، بل كان البحث العلمى الذى قام به بهذا الصدد بمثابة دفاع أو تبرير لتلك النظرية التى اعتنقها مقدما ، وليس ذلك بالأسلوب العلمى السليم لتكوين الآراء والنظريات .

إن ماركس لم يحدد تحديدا دقيق الصلة بين الحالة أو الأوضاع الاقتصادية (٥) . وبين مختلف النظم القانونية والسياسية والدينية الخ (٦) .

٤ — إن ماركس لم يفسر لنا مايلاحظ من أن أنظمة مختلفة يمكن أن توجد فى بلاد مختلفة رغم أنها تجتاز مرحلة واحدة من مراحل تطورها الاقتصادى (٧) وبالعكس وجدنا مراحل اقتصادية متماثلة فى مجتمعات اختلفت فيما بينها اختلافا كبيرا بعبارة أخرى ان التاريخ لا يبين لنا ذلك الترابط أو التلازم الوثيق بين التطور الاقتصادى (وبخاصة وسائل الإنتاج) الذى يعده ماركس بمثابة « الأساس » وبين الأفكار والأنظمة الاجتماعية والسياسية والمعتقدات الدينية

---

(٥) وهى ما يطلق عليها ماركس L'infrastructure أى الأساس .

(٦) ويعبر عنها ماركس بعبارة Superstructure أى الدور العلوى أو القائم فوق ذلك الأساس .

(٧) وتفسيرا لذلك نذكر مثلا ما يقال من أن تقدم بعض الاختراعات أو الصناعات الحربية (كاختراع البارود) كان العامل الأول الذى أدى إلى الانتقال من عهد الاقطاع إلى عهد الرأسمالية (والبورجوازية) فى القارة الأوربية ، إذ سهل ذلك الاختراع على المحاربين عملية هدم القلاع التى كان يقيمها رجال الاقطاع لحماية إقطاعياتهم . ولكن يرد البعض على ذلك بأن مثل ذلك الاختراع عرف فى الصين قبل أن يعرف فى أوروبا بأمد طويل ، ومع ذلك فإنه لم يعرف له فيها (فى الصين) مثل ذلك الأثر ، أى أن المجتمع ظل زمانا طويلا مجتمعاً إقطاعياً فى الصين رغم اختراع البارود فيها .

(التى يطلق عليها « البنيان العلوى ») فمثلا نجد المسيحية قد عرفت إبان عهود أنظمة اقتصادية مختلفة : عهود الرق والاقطاع والرأسمالية . ونجد لكل من انجلترا وفرنسا مثلا نظاما رأسماليا متماثلا ، ومع ذلك نجد فيهما صورتين مختلفتين من النظام السياسى نظرا « للجذور التاريخية » المختلفة فى كل منهما. ولقد كان دعاة الإصلاح الدينى (فى أوربا) تحركهم عوامل دينية بحتة .

ثم إن هذه النظرية تتعارض مع فكرة حرية الإرادة وتستبعد من نطاقها أثر كل مجهود وتنكر أهمية الدور الذى يقوم به العباقرة فى تسيير عجلة الأحداث التاريخية (٨) .

٥ — بين الظواهر الاقتصادية نجد أن أكثرها أهمية ـ فى نظر ماركس ـ هى وسائل الإنتاج ، ولكن هذه الوسائل إنما تعتمد على الابتكار أو الاختراع ، أى أن وسائل الإنتاج هى قبل كل شىء ثمرة الفكر (٩) .

٦ — **مبالغة** — أنه بما لا يجوز إنكاره أن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً هاما فى التاريخ ، وأن إليها وحدها ترجع أحيانا بعض الأحداث أو

---

(٨) يراجع لإنجيلز خطاب إلى بلوخ فى ٢١ سبتمبر ١٨٩٠ ، و Plekhanov: The Role of the individal in History ص١٦ ـ وكان ذلك نقلا عن كتاب « المذاهب الاشتراكية المعاصرة » الطبعة الأولى ١٩٦٧ ص ٧٢ و ٧٣ للدكتور راشد البراوى .

(٩) وبعبارة أخرى ان وسائل الإنتاج إنما تسيطر عليها قوى الفكر ، وذلك مما يؤدى بنا إلى إنكار مذهب ماركس الذى يرى بالعكس أن الأفكار واراء إنما تتولد عن العوامل الاقتصادية وبخاصة وسائل الإنتاج . راجع بودان (المرجع السابق) ص ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩١ .

راجع أيضا أوسكار لانج : « الاقتصاد السياسى » جـ ١ ترجمة الدكتور راشد البراوى ـ مراجعة وتقديم الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله ١٩٦٦ ص ٥١ ، ٥٨ ـ ٦٠ حيث يقول (ص ٥٩) : « اننا نجد أن عناصر منوعة مستمدة من فترات مختلفة تتحد فيما بينها لتكوين الأبنية العليا للنظم الاجتماعية.

الظواهر التاريخية ، على أن إهمال العوامل الأخرى بحيث تقصر هذه الأهمية الخاصة على تلك العوامل الاقتصادية وحدها، يعد - كما هو بين - ضربا من ضروب المبالغة. فالواقع أن الشهوات تلعب فى حياة الأمم - كما تلعب فى حياة الفرد - دوراً هاماً كثيراً مايكون أكثر أهمية من الدور الذى تلعبه المصالح المادية الاقتصادية . كما أن التاريخ يبين لنا ذلك الدور الكبير الذى لعبته المعتقدات الدينية فى حياة الأمم ، حتى أن الحروب الدينية كانت قديما أكثر الحروب طولا وأشدها هولا . وهل يصح فى الأذهان أن يقال أن الشهداء الذين لاقوا المنايا أو الأهوال والبلايا فى سبيل معتقداتهم الدينية قد احتملوا هذه التضحيات تحت تأثير بواعث مادية اقتصادية !! (١٠) - وفى ذلك يقول الدكتور جوستاف لوبون : « أنه إذا كان العقل هو الذى يخلق العلوم ، فإنما هى العقائد والعواطف والشهوات هى التى تسيطر على حياة الرجال وتسطر تاريخ الأمم » (١١) . ويرى أحد كبار علماء النفس (أدلر Adlar) أن على رأس تلك الشهوات شهوة حب السيطرة وأنها هى التى تلعب الدور الأول فى التاريخ .

---

(١٠) لقد ذهبت نزعة المبالغة هذه بماركس إلى حد أنه كان يرى أن حركة الإصلاح الدينى التى قام بها لوثر Luther . فى ألمانيا إنما كانت فى جوهرها حركة عصيان اقتصادية قام بها المواطنون الألمان ضد استغلال البابوية (البابا ورجاله) لهم ، ولقد كان لوثر - فيما يرى ماركس - لا يدرك جوهر أو كنه الحركة التى قام بها - راجع - بودان(ص١٩١)- ونضيف إلى ما تقدم مانعرفه من أن البابا ورجاله كانوا يبيعون للأفراد المغفرة من الله عن ذنوبهم وذلك عن طريق بيع « صكوك الغفران » !! .

(١١) راجع كتاب جوستاف لوبون les Opinions et les croyances حيث يقول : «La raison crée la science ; les sentiments, les passions et les croyances mènent l'histoire ».
راجع كذلك مؤلف الأستاذين جيد وريست (المرجع السابق ذكره ص٥٤٩) حيث ورد مانصه : لا ريب أن مختلف الظواهر المختلفة سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو أدبية ... الخ » تؤثر كل منها فى الأخرى ، على أنه لا يمكن القول أيها يوجه الأخرى .. الخ » .

ويرى كثير من العلماء والمؤرخين أن المعتقدات الدينية هى التى لعبت فى الأزمنة القديمة الدور الأكبر فى التاريخ ، فكان للمعتقدات الدينية أثر كبير فى نشأة الجماعات والدول فى الأزمنة القديمة وذلك حتى قبل أن تعرف الأديان السماوية ، أى حين كانت تلك المعتقدات ذات صبغة خرافية . لقد كان الدين — كما يقول المؤرخ الفرنسى الأخصائى فى التاريخ القديم فوستيل دى كولانج Fustel de Coulanges — هو العامل الأول فى تكوين الجماعات البدائية . وفى اليونان القديمة (قبل المسيحية) كان لا يمكن أن تقوم جماعة من الجماعات (سواء كانت العائلة أو الدولة) إلا على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بحيث إذا خرج الفرد عن دين العائلة أو الدولة لم يصبح يعد من أفراد العائلة أو من مواطنى الدولة ، وإنما يعد أجنبيا عنها .

وفى مصر الفرعونية يقول المؤرخ الشهير هيرودوت أن المصريين القدماء كانوا أكثر الشعوب القديمة تدينا ، وكان يعد الملك (الفرعون) خليفة الإله (سواء كان رَع أو هورس أو آمون أو غيره) على الأرض ، وأحيانا كان يعد إبنا للإله بل وإلها ، فكان الفرعون يلقب هورس Horus وهو لقب الإله المعبود فى عهد الأسرتين الفرعونيتين الأولى والثانية ، أو يلقب رَع وهو لقب الإله المعبود فى عهد الأسرة الفرعونية الرابعة الخ .

وكانت فكرة بناء الأهرام ترجع إلى بعض المعتقدات الدينية ، بل أنه لتكاد جميع الآثار التى تركها المصريون الأقدمون تحمل طابعا دينيا .

ولايزال للدين حتى فى العصر الحديث أثر فى نشأة الدولة اللعينه اسرائيل(١٢)

مبالغة ماركس فى اهمال أهمية العوامل السياسية والقوة المسلحة .

كان من أثر تلك المبالغة التى أسبغها ماركس على أهمية العوامل الإقتصادية

---

(١٢) لزيادة التفصيل يراجع أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى (لاسيما كتابنا « المفصل فى القانون الدستورى » طبعة ١٩٥٢ الجزء الأول) فى موضوع : « أركان الدولة » وراجع كذلك كتابنا « نظام الحكم فى اسرائيل » طبعة (١٩٦٤) .

أن وجدناه قد بالغ فى إهمال أهمية العوامل السياسية والقوة المسلحة ، تلك العوامل الأخيرة التى يرى أحد كبار رجال العلم أن لها ـ فى أكثر الحالات ـ أثرا أكبر مما للعوامل الإقتصادية فى سير مجرى أحداث التاريخ .

فماركس ـ حين أهمل أهمية السلطة السياسية قد أهمل فى الوقت ذاته سلاحا أو مصدرا هاما من مصادر تقوية نظام إقتصادى ضعيف، كما أهمل الاهتمام بأكبر خطر يهدد الحريات .

أن الفكرة الساذجة والخيالية لماركس ـ كما يقول العلامة پوپر ـ عن المجتمع اللاطبقى الذى تفقد فيه سلطة الدولة وظيفتها ، وبذلك تنتهى إلى الزوال (وذلك فى المرحلة الثانية التى سبق الكلام عنها) ، هذه الفكرة تبين لنا (كما يقول ذلك العالم الكبير) أن ماركس لم يدرك ما يستطيع سلطان الدولة أن يفعله من أجل حماية الحرية والإنسانية .

وينسى ماركس أن مايسميها « الحرية الشكلية » (وهو يعنى الحريات المعروفة فى الديموقراطيات الغربية الرأسمالية) وهى تشتمل حق الشعب أن يحكم على تصرفات الحكومة وأن يعزلها ـ هذه الحرية («الشكلية» على حد تعبير ماركس) تعد الوسيلة الوحيدة المعروفة التى نستطيع بواسطتها أن نحمى أنفسنا من سوء استعمال السلطة السياسية (١٣) .

لقد بالغ الماركسيون فى أهمية ما للاقتصاد من مكان وسلطان، وكانت حجتهم: « أن من بيده المال يصبح السلطان فى يده ، لأنه يستطيع أن يشترى السلاح ، بل ويستطيع فى الوقت ذاته أن يحصل كذلك على المال » ولكن هذه الحجة ـ كما يقول پوپر ـ « تنطوى على الاعتراف بأن من كان يملك السلاح فإنه يستطيع فى

(١٣) كان الأدق ـ فيما نرى ـ أن يقول: «أن هذه الحرية الشكلية تعد فى مقدمة الوسائل .. الخ » لا « الوسيلة الوحيدة المعروفة . . الخ » ، إذ أن هنالك كذلك وسائل أخرى معروفة للحماية من سوء استعمال السلطة السياسية ، يذكر فى مقدمتها قوة الرأى العام فى البلاد المتمدينة التى طال عهدها بمزاولة الأنظمة الديموقراطية الحرة ، وكذلك رقابة القضاء لأعمال الحكومة ورقابته لدستورية القوانين .

الوقت ذاته أن يملك المال » ، والتاريخ يبين لنا ـ كما يقول ـ حالات كان فيها الحصول على المال وحدوث الاستغلال إنما كان مصدره وسناده وعماده هى القوة المسلحة (١٤) .

فقيصر الرومان أوكتافيوس (أول قياصرة الامبراطورية الرومانية) ـ كما يقول الفيلسوف البريطانى الشهير برتراندرسل Russel — ساعده دائنوه من كبار رجال المال على الاستيلاء على مقاليد الحكم لأنهم لم يكن لديهم أمل فى الاستيلاء على مبالغ ديونهم إلا إذا نجح فى الاستيلاء على الحكم ، ولكنه حين تولى الحكم أصبح من القوة بحيث استطاع أن يقاوم نفوذهم. والملك شارل الخامس (ملك اسبانيا عام ١٨١٦ ، والذى أصبح أيضا امبراطوراً لألمانيا عام ١٨١٩) اقترض من أسرة كبيرة من أصحاب رؤوس الأموال (أسرة Fuggers) اموالا مكنته من التربع على مقعد امبراطور ألمانيا ، ولكنه حين بلغ هذا المقعد اضطهدهم ولم يدفع لهم مااقترضه من مالهم (١٥) .

ويبدو لنا أن إنجيلز ـ زميل ماركس وشريكه فى زعامة الماركسية ـ قد بدأ فى أواخر حياته يدرك ما فى نظريتهما عن « المادية التاريخية » من المبالغة فأخذ يتراجع ويرجع عن ذلك الغلو ، فالفيلسوف الاشتراكى الفرنسى جارودى يقول عن إنجيلز : « إنه يحظر علينا ارجاع كل شىء إلى الإقتصاد ، أو استنتاج كل شىء من الإقتصاد » (١٦) .

---

(١٤) پوپر Popper (المرجع السابق) ج ٢ ص ١١٩ .

(١٥) راجع « السلطة » Power للفيلسوف برتراندرسل ص ١٢٨ ـ وكان ذلك نقلا عن كتاب پوپر ص ١٢٠ .

(١٦) جارودى : « كارل ماركس » ص ١٠٥

على أننا نذكر أنه كان مما ورد فى كلمة التأبين التى ألقاها إنجيلز بمناسبة وفاة ماركس قوله : إن إنتاج وسائل المعيشة المادية ، وبالتالى درجة التقدم المادى (أو الإقتصادى) التى يحرزها شعب من الشعوب فى عصر من العصور تعد الأساس الذى تقوم عليه أنظمة الدولة والمبادىء القانونية والفنية بل والأفكار المتصلة بالمعتقدات الدينية »

=

سر نزعة المبالغة - يمكننا أن نرجع سر هذه النزعة إلى أحد السببين التاليين أو إليهما معا :

(ا) - أن سلوك ماركس طريق المبالغة (فيما يرى بودان) كان بمثابة « رد فعل » réaction ضد أسلوب التفكير أو الكتابة الذى كان سائدا فى العصر الذى عاش فيه ماركس (١٧) .

(ب) - يصح كذلك - فيما نرى - أن نرجع أصل هذه المبالغة إلى تلك النزعة التى تلاحظ لدى الكثيرين من العلماء والفلاسفة والمفكرين وهى نزعة «التعميم» la gêneralisation، وهى نزعة من شأنها أن تميل بهم إلى أن يجعلوا من ملاحظة خاصة بحالة معينة مبدأ عاما يطبق ويسرى فى جميع الحالات (١٨) .

ثانيا - الانتقادات الموجهة الى نظرية المادية الجدلية (او الديالكتيكية)

تتلخص الانتقادات التى توجه إلى هذه النظرية فى ثلاثة أمور :

١ — أن المادية ذات صبغة الحادية

= (راجع K. Marx : Selected Works
(الترجمة الإنجليزية . الطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥) جـ ١ ص ١٦ .
ويبدو لنا - كما قال جارودى - أن إنجيلز غير رأيه بهذا الصدد بعد انقضاء فترة من الزمان على وفاة ماركس .

(١٧) بودان ص ١٩١ - يبدو لى ان الأستاذ بودان يقصد بأسلوب التفكير والكتابة الخ تلك النزعة إلى جعل المقام الأول بين العوامل التى تدير عجلة التاريخ للفكر ، وإلى إهمال العوامل الاقتصادية والدور الذى تلعبه فى أحداث التاريخ.

(١٨) وفى ذلك يقول الدكتور جوستاف لوبون فى كتابه
Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire
(طبع باريس ١٩٣١ ص ٦٦) « أن من أكبر الأسباب التى تودى بنا إلى الخطأ هى تلك النزعة إلى التعميم » - ولقد سبق لى أن أبديت وجهة نظرى - بصدد موضوع مشكلة أصل نشأة الدولة - انها كانت هذه « النزعة إلى التعميم » هى التى حدت بالعلماء والباحثين إلى وضع هذه المسألة وضعا غير صحيح ، الأمر الذى باعد بينهم وبين التوفيق فى حل هذه المشكلة . - يراجع فى ذلك موضوع «أصل نشأة الدولة » فى أى مؤلف لنا فى القانون الدستورى .

٢ — أن هذه النظرية غير علمية

٣ — قوانين الجدلية تشوبها الكثير من المثالب

وسنكتفى هنا بشرح أهم تلك الانتقادات وهما الانتقادان الأول والثانى(١٩).

١ ـ النقد الاول : المادية ذات نزعة الحادية .

أن المادية تصور الكون باعتباره مادة تخلق ذاتها بذاتها ، أى دون حاجة إلى خالق . ولقد كان ماركس ماديا منذ عهد شبابه (عام ١٨٤٤) ، وقد كانت المادية فى عصره ـ كما كانت فى القرن الثامن عشر ـ نضالا ضد الدين .

٢ ـ النقد الثانى ـ النظرية غير علمية

فى مقدمة ماتفخر به الماركسية أنها مذهب علمى، خلافا للمذاهب الاشتراكية الاخرى التى قامت ـ كما يقول ماركس ـ على مجرد أسس انسانية وأخلاقية، لا على أسس علمية ، حتى أن الماركسية يطلق عليها « الاشتراكية العلمية » .

على أن نظرية المادية الجدلية ـ وبالأخص نزعتها المادية ـ نجدها بعيدة عن الصبغة العلمية .

فان ما تقول به هذه النظرية من « أسبقية المادة على الفكر » هو ادعاء لا يمكن اخضاعه لوسائل البحث : من تجربة وملاحظة (٢٠) .

---

(١٩) أن الكلام عن الانتقادات الموجهة إلى قوانين الجدلية يعد ـ فيما نرى ـ أمرا ذا أهمية ثانوية طالما أثنابينا أن النظرية غير ذات صبغة علمية ، ومن ناحية أخرى فأن معالجة تلك الانتقادات تفصيلا (وهى لا يمكن معالجتها فى إيجاز) مما يدخل بنا فى ميدان الفلسفة ، وليست هذه هى الزاوية التى نعالج منها موضوع الماركسية . ـ ومن أراد الأطلاع على الانتقادات التى توجه إلى قوانين الجدلية فليرجع إلى بحث قيم للدكتور جلال أحمد أمين بعنوان : الجدلية والاشتراكية العلمية » منشور بمجلة « مصر المعاصرة » (التى تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والأحصاء والتشريع) عدد أكتوبر ١٩٦٧ ص ٤٣ وما بعدها :

(٢٠) راجع فى هذين النقدين (الأول والثانى) كتاب :

Marxisme & Humanisme لمؤلفه P. Bigo (الطبعة الثالثة بباريس =

أن المنهج العلمى إنما يتطلب بناء النظرية على أساس التاريخ وملاحظة الواقع ، كما كان شأن مونتسكيو حين أقام نظرية « فصل السلطات » الشهيرة والتى تتلخص فى أنه من أجل كفالة الحريات والحيلولة دون الاستبداد فإنه يجب عدم تركيز السلطات (وبخاصة السلطتين التشريعية والتنفيذية) فى قبضة يد واحدة أو هيئة واحدة لأن الجمع بين السلطات وتركيزها يؤدى إلى الاستبداد والحكم المطلق كما أثبتت ذلك أحداث التاريخ وملاحظة ما شهده فى الواقع فى فرنسا (حيث كانت سلطة الحكم مركزة فى يد الملك) ، وذلك بخلاف الحال فى انجلترا حيث قضى بها ما بين عامى ١٧٢٩ و ١٧٣١ ، وحيث وجد الحريات المكفولة ، وحين بحث عن أسباب ذلك كان فى مقدمة ما استرعى انتباهه أن وجد السلطات موزعة غير مركزة فى قبضة يد أو هيئة واحدة ، بل كانت موزعة بين الملك ، والوزارة ، والبرلمان وكان للسلطة القضائية استقلالها (٢١) .

أما المنهج الذى اتبعه روسو (معاصر مونتسكيو) فى بناء نظريته الشهيرة « العقد الإجتماعى » . فقد كان مغايرا لمنهج مونتسكيو (المنهج العلمى) ، إنما كان مماثلا لمنهج ماركس فى نظريته الخاصة « بالمادية » ، وهو المنهج القائم على مجرد التأمل والتفكير النظرى المجرد la spéculation والافتراض . فروسو حين قال - فى نظرية « العقد الإجتماعى » - أن الأفراد فى بدء الخليقة كانوا يعيشون فى حالة « طبيعية état de nature وهى - فيما كان يرى - كانت حياة عزلة وانفراد وحرية تامة ، لم يقل أن ذلك هو ما تبين له من البحث التاريخى ودراسة الواقع

= ١٩٦١ . وقد حصل الكتاب على جائزة العلوم السياسية من فرنسا) ص ١٤٣ إلى ص ١٤٦ .

وراجع لينين : « مصادر الماركسية الثلاثة » (من مطبوعات دار التقدم بموسكو) ص ٢٠ .

(٢١) لزيادة التفصيل راجع موضوع « مبدأ فصل السلطات » فى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى .

التاريخى ، وإنما نجده بدأ نظريته بهذه العبارة : « انى أفترض « Je suppose » فالنظرية ـ باعترافه ، وكما كان شأن الكثير من النظريات السياسية فى عصره وقبل عصره (كنظرية « الحق الإلهى » الشهيرة « بالتفويض الإلهى » التى كان يستند اليها الملوك لتبرير استبدادهم وحكمهم المطلق) إنما كانت وليدة التأمل والتفكير النظرى المجرد والخيال والافتراض ، أوكانت هذه النظريات فى جوهرها مجرد حيلة أو وسيلة لتبرير مشروعية نظام من أنظمة الحكم (كنظرية التفويض الإلهى) ، أو مجرد سلاح من أسحلة الكفاح ضد نظرية معينة تتخذ عمادا أو سنادا لنظام معين من أنظمة الحكم (٢٢).

النقد الثالث : ضد نظرية الصراع بين الطبقات :

تتلخص هذه النظرية ـ كما قدمنا فى أن تاريخ كل مجتمع من المجتمعات لم يكن

---

(٢٢) والواقع أن روسو لم يكن فى مقدوره ـ فى العصر الذى عاش فيه (حوالى منتصف القرن الثامن عشر) أن يقوم ببحث علمى تاريخى عما كانت عليه حالة الجماعات البدائية فى أقدم العصور ، أى عصر ما قبل التاريخ (وهو الذى يحدد بما قبل عام ٤٢٠٠ قبل الميلاد تقريبا ، أى ما قبل إختراع الكتابة وتدوين الحوادث التاريخية بهـا) ، وكذلك ماركس لم يكن باستطاعته ـ فى الآونة التى كتب فيها عن « المادية » (وهى قبيل منتصف القرن التاسع عشر) أن يقوم ببحث علمى عن « الفكر » و « المادة » وأيهما كان أسبق من الآخر فى أقدم العصور ، ذلك لأن البحوث العلمية عن حالة الجماعات البدائية فى تلك العصور (والتى يطلق عليها « العشائر التوتمية » Les clans totemiques) لم تبدأ إلا بعد أن تقدم كل من علم الإجتماع ، وبحوث الأخصائيين فى التاريخ القديم (أى علم الآثار) تقدما أدى بتعاون علماء كل من هذين العلمين إلى رسم صورة عما كانت عليه حياة وأنظمة ومعتقدات تلك الجماعات البدائية ، ولم يبدأ ذلك التقدم العلمى والتاريخى إلا حوالى بداية هذا القرن العشرين . ومع ذلك فانه لايمكن للعلماء الادعاء بأن فى مقدورهم أن يبينوا ـ عن طريق منهج علمى ـ أيهما أسبق : الفكر أو المادة .

لزيادة التفصيل راجع موضوع « أصـل نشأة الدوله » فى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى .

إلا تاريخ الصراع بين الطبقات ، وأن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج يترتب عليها إنقسام المجتمع إلى طبقتين متعارضتين إحداهما تستغل الأخرى وأن التغييرات التاريخية هى نتيجة للصراع الطبقى ، وأن الصراع فى العصر الحديث قائم بين طبقتين : البروليتاريا والبورجوازية .

وفيما يلى أهم ما يوجه إلى هذه النظرية من الإنتقادات :ـ

١ ـ فكرة « الطبقة » غير واضحة — ما هى « الطبقة » ؟

لم يقدم ماركس تعريفا للطبقات الإجتماعية ، على أنه فى نظر الماركسيين يبدو أنه يعرف « الطبقة » تعريفا إقتصاديا (٢٣) فلقد كان لا يرى أمامه سوى طبقتين رئيسيتين (أ) **طبقة البورجوازية** وهى تلك التى تملك وسائل الإنتاج فى النظام الرأسمالى ، وهم من يطلق عليهم فى العصر الحاضر « رجال الأعمال » hommes d'affaires (وهم أصحاب الشركات والمصانع وكبار التجار) ، (ب) **طبقة البروليتاريا** أى طبقة العمال الفقراء الأجراء الذين لامورد لهم إلا من كسب عملهم ويعنى بهم ماركس عمال الصناعة(٢٤) .

لقد كانت هذه الصيغة الإقتصادية فى تعريف الطبقة وفى التفرقة بين الطبقات صحيحة إلى حد كبير فى العصر الذى عاش فيه ماركس وفى البلد الذى اتخذه له نموذجا وجعله موضع دراسته وكتب فيه الشطر الأكبر من آرائه ونظرياته : أعنى انجلترا ، فقد لاحظ ماركس ـ فى فترة إقامته فى انجلترا ـ اتجاه المجتمع الانجليزى إلى التركز فى طبقتين رئيسيتين : طبقة أصحاب رؤوس الأموال الأثرياء وطبقة العمال الصناعيين الفقراء حتى أن الوزير الإنجليزى الشهير دزرائيلى Disraeli كان يرى أن ثمة فى انجلترا « أمتين » مختلفتين ، وهو يعنى بذلك هاتين الطبقتين ، وكانت بين هاتين الطبقتين فروق كبيرة جامدة لم يكن

---

(٢٣) فلم يكن يشمل اصطلاح « البروليتاريا » عمال المزارع فى الريف .

(٢٤) راجع « الماركسية بعد ماركس » (طبعة ١٩٦٧ بباريس) لمؤلفه L. Soubise ص ٢١ ، ٢٢ .

معها من اليسير الانتقال من الطبقة الدنيا إلى العليا ، فكافحة هذا التفاوت الاقتصادى الكبير فى انجلترا لا ترجع إلا إلى عهد قريب (٢٥) .

ويجب ألا يفوتنا أخيراً أن نذكر أن أهم مايميز الطبقات دون غيرها من الهيئات أو الظواهر الاجتماعية (كالأمم مثلا) هو تسلسل المراتب .
Hiérarchies de rangs

ولكننا نجد فى الوقت الحاضر أن الطبقة (بل الطبقات) الوسطى لم تأخذ فى الانقراض ثم الاندماج فى طبقة البروليتاريا كما كان يظن ماركس (كما سنبين فيما بعد تفصيلا) ، كما نجد أن أثر الملكية أخذ يتلاشى كقياس أو أساس لتحديد المركز الاجتماعى للفرد - اللهم إلا فى نطاق ضئيل الشأن - وإنما نجد ذلك الأساس مرتبطا بالمهنة التى يعمل فيها الفرد .

إن مقدار الثروة التى يمتلكها الفرد لا تصلح - كما يقول الأستاذ بودان Baudin مقياساً لتعريف الطبقة، إنما بعض الظواهر الأدبية aspects moraux هى التى تبين أو تحدد الطبقة(٢٦). على أن الحال قد تبدل فى السنوات الأخيرة قليلا.

ثم أن الطبقة العاملة (كما يقول أحد كبار الباحثين من أتباع ماركس وهو برنشتين Bernstein) ليست فى الواقع عبارة عن وحدة متناسقة .

---

(٢٥) فقد فرضت الضريبة على التركات للمرة الأولى فى انجلترا فى نهاية القرن التاسع عشر ، ولم ترتفع نسبة الضريبة إلى ٨٠ ٪ من قيمة التركة فى حالة زيادة هذه القيمة على مليون من الجنيهات إلا فى عام ١٩٤٩ ولذلك نجد أنه فى سنة ١٩٤٦ - ١٩٤٧ ظل ١ ٪ من السكان يملكون ٥٠ ٪ من مجموع الملكيات الخاصة - راجع بوتومور « الطبقات فى المجتمع الحديث » ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢٦) ثم إنه إذا صح الادعاء بامكان اتخاذ الثروة مقياسا لتعريف الطبقة فأنه يجب النظر الى نوع الانفاق « la qualité de la dépense » لا الى كميته أو مقداره ، بودان ص ١٨٥ - ويقصد بذلك - فيما يبدو لنا - أنه يجب النظر الى نوع الانفاق من حيث المسكن والأثاث والخدم وغير ذلك، وبذلك يعتبر بعض الباحثين الشخصيين من مرتبة واحدة اذا كان مستوى معيشتهما متقاربا - راجع مؤلف الدكتور ثابت الفندى ص ١٢ .

وسوف نبين تفصيلا فيما بعد أن الناحية الاقتصادية لاتصلح وحدها أن تعد دائما أساسا للتفرقة بين الطبقات (٢٧) .

ثم أنه غير صحيح أن يقال أن الطبقات كانت معروفة فى كل زمان ومكان ، حتى يصح القول بأن « تاريخ كل مجتمع من المجتمعات لم يكن إلا تاريخ الصراع بين الطبقات » .

فأنجيلز ذاته اعترف ـ بعد وفاة ماركس ـ أن الجماعات البدائية لم تكن بها طبقات لأنها كانت جماعات شيوعية . وفى كثير من الشعوب الافريقية لم تكن هناك امتيازات أو صراع طبقات ، بل لم تكن هناك طبقات ، وكانت كلمة « الطبقة » غير معروفة (٢٨) .

٢ — اساس تقسيم الطبقات لم يكن دائما اقتصاديا

لم يكن المبدأ الذى يقوم عليه تقسيم المجتمع إلى طبقات هو دائما ذلك الأساس الاقتصادى الذى يعتقده ماركس . فاذا كان الاقتصاد أحيانا هو أساس ذلك التقسيم كما كان الشأن فى القرن التاسع عشر فى البلاد الرأسمالية الصناعية (٢٩) ،

---

(٢٧) راجع فيما تقدم بوتومور ص ٤٤ ، ٥٩ - ٦١ ، ١٠٩ - وص ٤٩ حيث يقول: « أن طبقات العمال فى الوقت الحاضر ليست فى معظم الأحوال مجموعة متجانسة كما أنها لاتشعر بوعى طبقى » .

وبودان : « تاريخ المذاهب الاقتصادية » ص ١٨٥ ، ١٩٢ - و « الطبقات الاجتماعية » للدكتور محمد ثابت الفندى ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢٨) لينين : مصادر الماركسية الثلاثة (المرجع السابق) ص ٢٩ . وراجع المذاهب الاشتراكية المعاصرة . (المرجع السابق) ص ٢٧٣ ، ٢٨٠ .

(٢٩) وفى بلد كفرنسا كان هناك قبل عصر الثورة الفرنسية طبقات قانونية Classes juridiques ، أى أن القانون ذاته هو الذى قرر للطبقات ترتيبا معينا فقرر ثمة « طبقات ممتازة » classes privéligieés وهى عبارة عن طبقة الأشراف أو النبلاء noblessè ثم رجال الكنيسة le clergè وتليهما طبقة البورجوازية التى كان منها ممثلو الشعب Tiers Etáts . ولم تكن طبقة الأشراف أكثر ثروة من البورجوازية بل كان العكس هو الصحيح .

(ولا يزال ذلك هو الشأن ـ إلى حدما ـ فى عصرنا الحاضر) ، فأننا نجد أن ذلك الأساس كان أحيانا هو السياسة وتارة الدين وتارة الجيش .

السياسة : ففى الشعوب التى يسيطر عليها النشاط السياسى ـ كما يحدث عادة فى فترات الأزمات ـ نجد أن الطبقة العليا هى لأصحاب النفوذ أو السلطان فى شئون الحكم والادارة كما كان الشأن فى روما القديمة .

وذلك بعكس ما هو عليه الحال فى بلدكسويسرا فى العصر الحديث .

الدين ـ وفى المجتمعات التى يسيطر فيها الطابع الدينى على عقليتها وعلى مختلف مظاهر مدنيتها نجد أن الاقتراب من الإله (أو الآلهة) ومن الكائنات المقدسة هو الذى يضع الفرد فى المراتب العليا ، ففى مصر القديمة ـ التى كانت كما قال هيرودوت أكثر الشعوب القديمة تدينا ـ كان يعد الفرعون إلها وكانت الطبقة الثانية للكهنة ، ويمثل الشعب الطبقة الثالثة والأخيرة .

العمر ـ وفى بعض الشعوب كانت تقسم الطبقات طبقا لسن معينة ، كما كان شأن الشعوب نصف الحامية (القبائل النيلية الحامية) .

الجنس (Sexe) . وفى بعض الشعوب كانت الطبقة تتكون من الذكور . وكانت الغاية الأساسية هى غاية حربية ، تزويد المجتمع بطبقة من المحاربين .

الجيش ـ وفى المجتمعات التى تغلب عليها الحياة العسكرية تسود طبقة من «ارستقراطية السيف» . وذلك يحدث عادة إبان الحروب أو الثورات والانقلابات العسكرية . ذلك كان الشأن مثلا ابان الحروب الصليبية ، كما نجد هذه الطبقة فى اسبرطة وفى حكم المماليك فى مصر (٣٠) .

٣ ـ تقسيم المجتمع الى طبقتين تقسيم غير سليم

ذكرنا أن ماركس يقسم المجتمع إلى طبقتين اثنتين رئيسيتين : البورجوازية

---

(٣٠) راجع فيما تقدم كتاب « الطبقات الإجتماعية » للدكتور الفندى ص٣٦ ـ ٤٤ ـ وراجع بحثا قيما للدكتور أحمد أبوزيد بعنوان : « نظام طبقات العمر (دراسة فى الانثربولوجيا المقارنة) منشور بمجلة كلية الآداب بالأسكندرية المجلد الثالث عشر لسنة ١٩٥٩ ص ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢١٠ .

والبروليتاريا ، ولقد أوحى إلى ماركس بهذا التقسيم ما كان يشهده فى انجلترا فى ذلك الحين ، حيث كان يعتقد أن المجتمع فى انجلترا يتجه إلى التركيز فى هاتين الطبقتين (٣١) ، ولم يكن ماركس ينكر أن ثمة طبقة وسطى (تضم على وجه الخصوص صغار الملاك والحرفيين Artisants وأصحاب المتاجر الصغيرة) .

ولكنه كان يعتقد أن هذه الطبقة الوسطى آخذة فى الانقراض لأن أفرادها سيتحولون إلى عمال (بروليتاريا) كنتيجة لما ستعانيه هذه الطبقةالوسطىمنأزمات ناجمة عن شدة وطأة منافسة كبار الرأسماليين أصحاب المشروعات الصناعية والتجارية الكبرى .

حقا لقداتجه عدد الحرفيين وأصحاب المتاجر الصغيرة ـ فى البلاد الرأسمالية ـ إلى النقصان كما تنبأ ماركس ، ولكن إذا كان شطر كبير من تلك الطبقة الوسطى القديمة قد اختفى من تلك البلاد فأن ذلك لم يؤد إلى انقراض الطبقة الوسطى ولا إلى زيادة طبقة البروليتاريا ، إذ ظهرت أعمال ومهن جديدة أدت الى نشأة طبقة وسطىجديدة . فالاحصائياتلاتبين لنا أن عدد أفراد الطبقة العاملة فىالصناعات آخذة فى الازدياد بالنسبة لغيرها من الطبقات (٣٢)

ومن ناحية أخرى فان التطور قد سار فى اتجاه غيرالذى تنبأ به ماركس(٣٣)

وكان من مظاهرهذا الاتجاه أن أخذ فىالظهور ترتيب جديد للمقامالاجتماعى للأفراد لايقوم علىأساس الملكية ولكنه يتخذ من التعليم ونتائج الجهود الشخصية والصفات الخاصة ذلك الأساس أو المقياس ، وقد صاحب قيام هذه الظاهرة نمو الطبقات المتوسطة الجديدة (التى سبقت الأشارة إليها) (٣٤) .

---

(٣١) وقد يكون ماركس قد تأثر كذلك بالاقتصادى الفرنسى سيسموندى Sismondi الذىسبق ماركس فى عام١٨٣١ إلى تقسيم المجتمعإلى هاتين الطبقتين راجع فى ذلك بوتومور : « الطبقات فى المجتمع الحديث » ص ٤٤ ، وكتاب « الطبقات الاجتماعية » للدكتور الفندى ص ٣٠ ، ٥٧ – ٦٠ .

(٣٢) بوبر Popper : (المرجع السابق ذكره) ص ١٤٥ .

(٣٣) وسوف نزيد هذه النقطة تفسيرا وتفصيلا فى النبذة التالية .

(٣٤) بوتومور ص ٥٤ ، ٥٥ .

٤ ـ خطأ فكرة « الصراع »

(أولا) غير صحيح ماذكره ماركس من أن التاريخ يشهدنا دائما على «صراع» بين الطبقات : بين الطبقة العليا الحاكمة والمالكة لوسائل الإنتاج من ناحية (وهى فى العصر الحديث طبقة البورجوازية) وبين الطبقة السفلى موضع الاستغلال من ناحية أخرى (وهى فى العصر الحديث البروليتاريا) .

فالتاريخ يبين لنا بالعكس أن الطبقة العاملة منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ـ قد استطاعت فى البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون أن تقوم بحركات عنيفة ثورية ، وإنما نالتها بموافقة الطبقة العليا الحاكمة ذاتها . فلقد سارت حركة التطور — كما قدمنا — فى اتجاه غير الذى تنبأ به ماركس ، إذ اتجهت سياسة الدول الرأسمالية إلى تحقيق قدر أكبر من المساواة بين هاتين الطبقتين ، فعمدت التشريعات الحديثة من ناحية إلى التضييق من حقوق الملكية شيئا فشيئا ، كما وجدناها من الناحية الأخرى تكفل الكثير من ضروب الخدمات الاجتماعية للطبقة العاملة (٣٥) كما أن الطبقة العاملة لم يأخذ بؤسها أو فقرها يزداد حدة أو شدة كما تنبأ ماركس (فى ظل النظام الرأسمالى) بل نجد بالعكس أن مستوى معيشتها قد أخذ فى الارتفاع باطراد ، كما أدى تحسن فرص التعليم المتاحة لأفراد تلك الطبقة العاملة إلى جعل نظام معيشتهم قريبا من أفراد الطبقة الوسطى ثم أن أفراد تلك الطبقة العاملة لا يكـوّنون فى الوقت الحاضر مجموعة متجانسة (homogêne) تشعر « بوعى طبقى » Conscience de classe كما أنها لا تميل إلى القيام بحركات ثورية ، فليس ثمة موضع من مواضع الشبه بين هذه الطبقة ـ فى كثير من البلاد الرأسمالية الصناعية الحالية ـ وبين الطبقة العاملة (أو البروليتاريا) التى يصفها ماركس (٣٦) .

---

(٣٥) بوتومور صفحة ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٢ ، ٦٣ - كما أنه كان فيما قررته تلك الدول من تعميم التعليم العام: الأمر الذى أدى إلى أشتراك الأفراد فى الحصول على ثقافة موحدة ابان الطفولة والشباب ، كان ذلك مما ساعد كثيرا على القضاء على الفواصل والحواجز القائمة بين الطبقات فى المجتمع .

(٣٦) بوتومور ص ٥٤٠٤٩ ، وفى صفحة ٧٤ يذكر لنا أننا نجد فى بلد =

خلاصة ما تقدم أنه نظرا لما حدث من تطور لم يكن يتوقعه ماركس فقد أصبح من الميسور تسوية ماينشأ من نزاع (أو من «صراع» على حد تعبير ماركس) بطريقة سلمية (٣٧).

(ثانيا) إذا كانت ظاهرة الصراع بين الطبقات أكثر صورة من صور الصراع لفتت أنظار ماركس فى الفترة التى كان يدون فيها ماركس نظرياته ومؤلفاته (فى منتصف القرن التاسع عشر) إلا أنه قد فاته أن التاريخ عرف من قبل ومن بعد صورا أخرى من صور الصراع يفوق بعضها الصورة التى ذكرها من حيث آثارها وتأثيرها فى تطور التاريخ. فالتاريخ يبين لنا أولا أن الصراع داخل الطبقات لا يبدو دائما فى صورة صراع بين الطبقة العليا والطبقة الدنيا (أو بين البورجوازية والبروليتاريا) كما رأى ماركس، ففى بريطانيا نجد الطائفة العالية الماهرة من الطبقة العاملة skilled workmen كثيرا ماتقوم بمقاومة مطالب جمهور صغار العمال، وكثيرا ما نجد صراعا بين العمال ومعهم أرباب العمل (وهؤلاء الأخيرون من البورجوازية) من ناحية، وبين المستهلكين الذين يشكون ارتفاع

= كأمريكا أن مستوى العيش الرفيع الذى يتمتع به العامل الأمريكى يجعله يختلف أكثر من غيره عن طبقة العمال (البروليتاريا) التى يتحدث عنها ماركس.

كما أن سهولة انتقال الأفراد من طبقة اجتماعية إلى طبقة أعلى قد أدى إلى حدوث تقارب وتناسب كبير بين الترتيب الذى يأخذه الأفراد وفقا لمراكزهم الاجتماعية وبين الترتيب الذى يجب أن يظفروا به وفقا لما يتمتعون به من مقدرة وكفايات طبيعية (بوتومور ص ٥٦) - وراجع بودان Baudin (فى كتابه عن تاريخ المذاهب الاقتصادية ص١٩٢) حيث يقول: أن نظرية ماركس عن «القيمة» لا تصلح دليلا على استغلال أصحاب رؤوس الأموال للعمال، ذلك لأن العمال المؤهلين qualifiés لهم فى انجلترا فى الصناعات المزدهرة أجور عالية.

(٣٧) وهذا هو ماحدث بوجه خاص فى العصر الحديث فى أمريكا حيث قام بعض كبار الرأسماليين مثل Ford باشراك العمال فى نصيب من أرباح مشروعاته. (انظر بودان ص ١٨٥).

أسمار الحاجيات (التي يصنعها أولئك العمال) من ناحية أخرى .

وأخيرا فهناك أهم صورة من صور الصراع وقد فات ماركس ذكرها : وهى صورة الصراع بين مختلف القوميات أو مختلف الأمم . فهنا نجد جميع طبقات الشعب (فى بلد من البلاد) فى صراع ضد جميع طبقات الشعب فى بلد آخر [٣٨]

كما فات ماركس أن يشير إلى صور أخرى من الصراع داخل الطبقة الرأسمالية ذاتها . فهناك صراع بين أصحاب المصانع وأصحاب المتاجر ، كما نجد هناك صراعا كان له صدى ودوى قوى فى جو التاريخ السياسى وهو الصراع بين رجال الصناعات وأصحاب الأملاك الزراعية ، فهذا الصراع يبدو - فى العصر الحديث - فى صورة منازعات برلمانية كبيرة بين حزب المحافظين وحزب الأحرار فى انجلترا مثلا ، فكان كل منهما يعمل على حمل البرلمان الانجليزى على الموافقة على قوانين ضد

---

(٣٨) بودان ص ١٨٥ ، وبوتومور ص ٤٥ ، ٤٦ حيث يقول ما نصه :
« لقد حاول ماركس أن يشرح التاريخ البشرى كله وأن يفسره مستخدما فى ذلك ظاهرة الطبقات الاجتماعية والخلافات التى تنشب بينها ، ومن ثم أغفل اعتبار غير ذلك من المجموعات الاجتماعية الهامة نخص بالذكر منها الأمم . ولقد كان لهذا الاغفال نتيجتان أدتا إلى تشويه نظريته الخاصة بالتطور الاجتماعى ، وأولى هاتين النتيجتين أنه على الرغم من أن الحركات القومية (والصراع الدولى) كانت تبدو فى منتصف القرن التاسع عشر ظواهر قليلة الأهمية نسبيا إلا أن آثارها لا يمكن إغفالها إذا أريد عمل دراسة شاملة لتاريخ العالم أو على الأقل لتلك الفترة من ذلك التاريخ وهى التى تقع فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين .
(وثانيتهما) أن ماركس قد غالى فى ابراز الصراع الطبقى داخل الأمة الواحدة وبذلك أهمل العوامل التى تلطف حدة هذا الصراع ، وعلى رأسها اندماج أفراد الطبقات المتصارعة فى جماعة السانية واحدة » (أى فى أمة واحدة) » .
وراجع « كارل ماركس » تأليف Isiah Berlin حيث يقول (ص١٠٣) :
« أن الفيلسوف هيجل كان يرى أن القوى الاجتماعية التى ينشأ بينها صراع هى الأمم » .

مصالح فريق الحزب الآخر ، وذلك لصالح الطبقة العاملة ليكسب تأييد هذه الطبقة(٣٩). وكان ذلك يحدث بوجه خاص قبل أن يصل حزب العمال البريطانى إلى مقاعد الحكم عام ١٩٢٩ .

كما فات ماركس ملاحظة ذلك الصراع العنيف بين الدول الرأسمالية بسبب المنافسة الخارجية حول المستعمرات ، ومايطلق عليه اليوم : حول مناطق النفوذ .

وقد أشار ماركس نفسه إلى صراع شهده فى حياته داخل طبقة الرأسمالية فى فرنسا فى عهد حكومة لويس فيليب (١٨٣٠ - ١٨٤٨) إذ كان يسيطر على تلك الحكومة أصحاب المصارف ومناجم الفحم والحديد ، بينما كانت البورجوازية الصناعية فى المعارضه (٤٠) .

النقد الرابع — الموجه ضد نظرية العنف أو الثورة

خلاصة النظرية - مما يتصل أوثق الاتصال بنظرية ماركس عن « الصراع بين الطبقات » نظريته عن ضرورة استعمال العنف أو الثورة لتحقيق المبادىء

(٣٩) فنجد مثلا أن رجال الصناعات (الذين يمثلهم حزب الأحرار) قد حملوا البرلمان الانجليزى على الموافقة على قوانين الغيت بها الضرائب الجركية المفروضة على القمح الوارد من الخارج ، وهى قوانين تتعارض مع مصالح أصحاب الأملاك الزراعية (الذين يمثلهم حزب المحافظين) ، كما نجد هذا الحزب الأخير قد عمل على إصدار تشريعات العمل ، وهى تكسب العمال حقوقا تتعارض مع مصالح أصحاب الصناعات . وفى كلتى الحالتين كانت الطبقة العاملة هى التى تفيد من ذلك الصراع الذى كان يتمخض عن تلك التشريعات .

ذلك النقد كان بين الانتقادات التى وجهتها المدرسة الماركسية الحديثة - néo marxisme لمذهب ماركس ، وهذه المدرسة تضم أتباعا لماركس ابرزهم برنشتين Bernstein - راجع فيما تقدم جيدورست « تاريخ المذاهب الإقتصادية » ص ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

(٤٠) راجع « مختارات من كارل ماركس » جـ ٢ ص ١٩٣ - ٢١٠ .

وكان ذلك نقلا عن « المذاهب الاشتراكية المعاصرة » للدكتور راشد البراوى ص ٧٨ .

والأهداف التي ينطوي عليها مذهبه (٤١) .

يرى ماركس أن النظام الرأسمالي - نظرا لما ينتابه من أزمات تتولد من بطونه ذاته فأنه سوف يهدم نفسه بنفسه (auto-destruction) (٤٢) ، على أن ماركس يرى أنه لا يجوز أن تقنع الطبقة العاملة بالوقوف موقف الانتظار لذلك اليوم الذي يوافي الرأسمالية فيه القدر المحتوم فتسقط كثمرة أينعت وبلغت حد النضوج ، إنما يجب - فيما يرى ماركس - أن تدرك تلك الطبقة العاملة (البروليتاريا) دورها التاريخي فتساعد عجلة التاريخ على سرعة الدوران ، وذلك عن طريق استعمال العنف والثورة .

« إن الشيوعيين يعلنون بأعلى صوتهم أن أهدافهم لا يمكن أن يقدر لهم أن يدركوها مالم يقلبوا بعنف sans le renversement violent النظام الاجتماعي القائم » ذلك هو ماذكره ماركس في « البيان الشيوعي » (الذي يعد بمثابة دستور لمذهبه) . ولقد كتب ماركس يصف الصراع بين الطبقة العاملة وأصحاب رؤوس الأموال بأنه عبارة عن « حرب أهلية حقيقية » « a veritable civil war » (٤٣).

إن ماركس إذاً هو من دعاة الثورات والحروب الأهلية .

ولا يكتفي ماركس باستعمال العنف في هذه المرحلة التمهيدية والهدامة من مذهبه ، بل هو يرى كذلك - كما قدمنا - الاعتماد على العنف في المرحلة البناءة الإنشائية من مذهبه أي في مرحلة البناء للنظام الاشتراكي بعد نجاح الثورة وقيام البروليتاريا بمهمة الحكم وهي المرحلة المعروفة « بدكتاتورية البروليتاريا ».

الانتقادات — هذه النظرية يصح - فيما يبدو لي - أن تكون موضع ما يلي

---

(٤١) يجدر بنا هنا أن نشير إلى ما كان يراه إنجيلز من أن في مقدمة النظريات أو الأفكار الجديدة التي أتى بها ماركس فكرتان : (الأولى) فكرة « الصراع بين الطبقات » . و (الثانية) استغلال أصحاب رؤوس الأموال للعمال .

(٤٢) وقد سبق لنا بيان ذلك .

(٤٣) راجع فيديل Vedel « القانون الدستوري » (المرجع السابق) ص ٢٠٥ .

من النقد (٤٤) .

ـ اولا ـ أن حركة التطور بل وتيار الرأى العام ذاته يتطلب أحيانا كل منهما القيام بحركة ثورية للتخلص من نظام فاسد أو من حكام فاسدين ، فالثورة تبررها حالة « ضرورة » أو « إرادة الأمة » أو الاثنتان معا ، وفى هذا أو ذاك ما يبرر مشروعية الثورات (٤٥) .

أما فى مذهب ماركس فالثورة تعد « مبدأ » من المبادىء التى يقوم عليها دستور ذلك المذهب ، أى أن الثورة هنا لا تعد مسألة ضرورة أو مسألة « إرادة الأمة » ، وإنما تعد ـ كما ذكرنا ـ مسألة « مبدأ » أو مجرد « مساعدة لعجلة التاريخ على سرعان الدوران » فى طريق السير نحو اتجاه معين ، وليس فى ذلك ما يصلح أن يكون مبررا للثورات . فالثورة لا يصح أن تكون « مبدأ » من المبادىء التى نعتنقها فى غير مراعاة لتغير الظروف ، إنما هى قبل كل شىء إحدى الضرورات ، و « الضرورة » أو « إرادة الأمة » إنما هى وليدة الظروف المتغيرة التى لا يجوز معها تقرير « مبدأ » ثابت مستقر (٤٦) .

ـ ثانيا ـ حين تنجح حركة ثورية تقوم عادة بمهام الحكم عقب نجاحها حكومة مؤقتة لفترة انتقال قصيرة ، وهى التى يطلق عليها « الحكومة الواقعية »

---

(٤٤) لم أطلع ـ فيما اطلعت على ما وجهه الباحثون الناقدون لمذهب ماركس من انتقادات ـ على نقد لهذه النظرية ، فالانتقادات التى يجدها القارىء هنا (لنظرية العنف والثورة) إنما هى صادرة منى ، أى غير مقتبسة عن غيرى من المؤلفين .

(٤٥) من أراد زيادة فى التفصيل فليرجع إلى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى (فى موضوع) : « أساليب نهاية الدساتير » .

(٤٦) وإننا لنجد ماركس يذهب ـ فى التمسك بهذا المبدأ الثورى ـ إلى حد يثير ثائرة النفس والعقل معا ، فهو (كما يقول الأستاذ بوردان ص ١٧٩) لا يحب أن تعمد الحكومات البورجوازية إلى تحسين حال الطبقة العاملة لأن فى ذلك ما يطفىء جذوة النزعة الثورية ونزعة حب الصراع فى نفوس أولئك العمال ، الأمر الذى =

أو « حكومة الثورة » وهى بطبيعتها - كما قدمنا - حكومة ذات نزعة دكتاتورية (٤٧) .

فإذا كان ماركس وأتباعه يقررون أن الحكومة التى تتولى الحكم بعد نجاح الثورة ذات صبغة دكتاتورية ، فذلك - كما ذكر - أمر طبيعى لا مأخذ عليه ولا منفذ للنقد إليه، ولكن هذه الحكومة التى تقوم بعد الثوره تجتاز مرحلة (هى

= يؤدى إلى تأخير ساعة قيام الثورة التى يتنبأ بها ماركس ، إذ هو يرى - بالعكس - ضرورة العمل على ازدياد إشعال ضرام ذلك الصراع ، لذلك نجده يسخر من أولئك الإشتراكيين المعتدلين الذين يعملون على تحسين حال العمال بالوسائل السلمية المشروعة ، وهو يصفهم « بالرجعيين » ، كما نجده يسخر من ذوى النفوس الخيرة والمصلحين ومنشئ الجمعيات الخيرية . »

(٤٧) سبق أن تكلمنا تفصيلا (فى مؤلفاتنا فى القانون الدستورى فى موضوع « أساليب نهاية الدساتير ») عن الأسباب والظروف التى تجعل عادة لهذه الحكومة نزعة دكتاتورية وما ذكرناه لبيردو من أن التاريخ يبين لنا أن الشعوب تصل عادة إلى الحرية أو الديموقراطية بوسائل غير حرة أو غير ديموقراطية، وفى هذا المعنى نجد الأستاذ فيديل فى مؤلفه : القانون الدستورى (طبعة ١٩٤٩ ص ١٩٦) يقول: فى عامى ١٧٩٣ و ١٧٩٤ حيث ساد عصر الإرهاب La Terreur إبان إحدى حكومات الثورة الفرنسية نبتت فكرة جديدة كثيراً ما رددتها الألسنة فى ذلك الحين كما نجدها قد انتقلت إلى ميدان الثورة البروليتارية وترددت على لسان كل من ماركس ولينين . تلك الفكرة هى أن الثورة ليست بمثابة عصا سحرية إذا اهتزت أقامت على الفور نظاما جديداً ديموقراطياً حراً عادلا مكان النظام القديم، إنما الثورة « مرحلة » une phase لها امد معين ، يجب فيه الصمود ضد العدو الداخلى والعدو الخارجى والعمل على هدم آثار النظام القديم : الأمر الذى يضطر عادة ثورة ديموقراطية حرة أن تصطبغ بصبغة دكتاتورية فى هذه المرحلة تظل تعد الحرية هدفاً ، ولكن الوسيلة غير حرة ، ويغدو شعار رجال الحكم فى هذه الفترة : « لا حرية لأعداء الحرية » ولكن هذه الفترة هى مرحلة مؤقتة .

التي يطلق عليها «مرحلة دكتاتورية البروليتاريا» ولكنها ليست في الواقع مرحلة « مؤقتة » لفترة انتقال قصيرة كما هو شأن حكومات الثورات ، إنما هي - كما قدمنا - على حد تعبير ستالين : « بمثابة « عصر من العصور التاريخية » ، هي - كما يرون - فترة طويلة الأمد ، وهي - كما أرى - فترة تمتد إلى الأبد ! ! أي أنها ليست مجرد دكتاتورية مؤقتة بل هي في الواقع دكتاتورية دائمة . فالمرحلة الثانية (مرحلة الشيوعية الكاملة) التي يقولون أنها تلي تلك المرحلة الأولى (مرحلة دكتاتورية البروليتاريا) هي في الواقع ، إلى عالم الغيب أو الخيال أقرب منها إلى عالم الحقيقة والواقع ، أي أن تلك المرحلة الأولى : مرحلة الدكتاتورية هي مرحلة أبدية ، ستبقى دائماً ، طالما كان ذلك النظام الماركسي قائما (٤٧مكرر) .

٢ — **الصراع بين الطبقات** - إذا كان قد اعترف بعض الكتاب بأن ماذكره ماركس من أن « تاريخ الجماعات هو تاريخ الصراع بين الطبقات » يعد صحيحا إذا نظرنا للماضي ، إلا أنهم يرون - فيما يبين التاريخ - أنه غير صحيح في العصر الحديث ، ففي كثير من الأقطار التي بلغت فيها الرأسمالية والصناعة شأوا بعيدا مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا وأقطار شمال أوربا لا نلمس شيئا من ذلك الصراع الطبقي ولا نجد للمذهب الشيوعي هناك سوى العدد القليل بل الضئيل من الأتباع .

كما يبين لنا التاريخ أن الطبقة العاملة - منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - قد استطاعت في البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون أن تقوم بحركات عنيفة ثورية ، أي دون صراع (٤٨) .

٣ — **بؤس الطبقة العاملة** - كان يرى ماركس أن الطبقة العاملة سوف يأخذ بؤسها في الازدياد حدة أوشدة في ظل النظام الرأسمالي ، وقد أثبت التاريخ أن مستوى معيشتها قد أخذ - بالعكس - في الارتفاع باطراد (٤٩) .

(٤٧ مكرر) راجع في هذا المعنى كتاب P. Bigo : Marxisme & Humanisme (طبعة باريس ١٩٦١) ص ١٥٥ .

(٤٨) راجع ص ٧١٣ وكذلك بوتومور ص ٤٦ ، ٤٧ . ورسالة الأستاذ شبل ص ٤٠ .

(٤٩) راجع ما سبق لنا ذكره بهذا الصدد ص ٢٣٢ .

٤ — **الطبقة الوسطى وانقراضها** ـ كان يرى ماركس أن الطبقة الوسطى سوف تأخذ فى الانقراض ثم الاندماج فى طبقة البروليتاريا مما يؤدى إلى زيادة عددها . صحيح أن قسما كبيرا من الطبقة الوسطى (يشمل طائفة الحرفيين artisants وأصحاب المتاجر الصغيرة) قد اتجه عدده فى البلاد الرأسمالية إلى النقصان كما تنبأ ماركس ، كنتيجة لما عانته هذه الطائفة من أزمات ناجمة عن شدة وطأة منافسة كبار الرأسماليين ، ولكن ذلك لم يؤد إلى انقراض الطبقة الوسطى ولا إلى زيادة طبقة البروليتاريا كما كان يظن ماركس ، إذ ظهرت أعمال ومهن جديدة أدت إلى نشأة طبقة وسطى جديدة ، كما قدمنا (٥٠) .

٥ — **تركيز Concentration المشروعات** ـ يرى ماركس أن المشروعات (وبالتالى الملكية) فى النظام الرأسمالى تأخذ فى التركيز فى أيدى فئة قليلة تأخذ فى القلة والنقصان على مدى الزمان ، ولكن احداث التاريخ تبين لنا (فيما يقول الاستاذ بودان) أن حركة التركيز (فى الميدان الصناعى والتجارى) ليست مستمرة فى سيرها بخطى ثابتة غير متغيرة ، إذ نجدها أحيانا سريعة الخطوات وأحيانا مبطئة اياها طوعا وتبعا لسير الحالة الاقتصادية العامة .

ولقد كان ماركس يعتقد خطأ أن حركة التركيز يمكن أن تستمر فى سيرها إلى غير نهاية تنتهى عندها ، ولكن التركيز ينقلب بعد حدمعين إلى مصدر للخسارة لا للربح ، لذلك نجد الرأسمالى الفطن لا يتجاوز ذلك الحد ، ويرجع سبب اخفاق الكثير من المشروعات إلى تجاهل تلك الحقيقة أى الى تجاوز ذلك الحد .

ولقد كان ماركس يعتقد أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية أمران متلازمان ، أى أن تركيز المشروعات يترتب عليه حتما تركيز الملكية فى أيدى عدد قليل من الرأسماليين . ولكن التاريخ أثبت غير ذلك ، فماركس لم يستطيع أن يدرك ما سوف تصيبه الشركات المساهمة من ازدهار وتوفيق . وذلك بعد العصر الذى عاش فيه ، ولقد كان من شأن هذه الشركات أن عملت على تجزئة الملكية على عدد كبير من الأفراد (أو بعبارة أخرى عدم تركيزها فى أيدى قلة من

---

(٥٠) راجع ماسبق لنا ذكره بهذا الصدد ص ٢٣٠ ، ٢٣١

الأفراد) ، أى أننا إذا سلمنا جدلا بأن ثمة حركة تركيز مطردة للمشروعات فان ذلك التركيز لا يترتب عليه حتما تركيز الملكية فى أيدى قلة .

وأخيراً نذكر أن حركة التركيز لا أثر لها فى الميدان الزراعى(٥١) .

٦ — **الاتحاد العالمى للعمال** — كان يرى ماركس أن الطبقة العاملة فى مختلف أقطار العالم يجب أن تتحد وأنها سوف تتحد من أجل أن تنجح تلك الثورة العمالية العالمية التى كان يتنبأ بها ، كما كان يتمسك بأهدابها (٥٢).

ولكن التاريخ يبين لنا أن حركة الاتحاد أو الانسجام بين طبقة معينة من الطبقات فى أمة من الأمم وبين الطبقة المماثلة لها فى الامم الأخرى ، نقول أن تلك الحركة إنما تبدأ عن طريق الطبقات العليا لا الطبقة السفلى (الطبقة العاملة) ، فهذه الطبقة الأخيرة تلتصق بالوطن أكثر مما تلتصق به تلك الطبقات العليا التى يبدو أن لها نزعة دولية أو عالمية Cosmopolite . فمثلا كانت طبقة الأشراف (أو النبلاء) قبل الثورة الفرنسية طبقة لا وطن لها أى دولية (فى حدود القارة الأوربية طبعا) فكانت صلات النسب تتم بين نبيل ونبيلة من دولتين مختلفتين ، كما كنا نجد إختلاطا وامتزاجا بين تلك الطبقة العليا ومثيلاتها فى البلدان الأوربية الأخرى ، بينما لا نكاد نجد بين تلك الطبقة وبين غيرها من الطبقات الأخرى فى وطنها الواحد رابطة أو علاقة ما (٥٣) .

---

(٥١) راجع فيما تقدم بودان : تاريخ المذاهب الاقتصادية ص ١٨٩ ، وأصول الإقتصاد جـ١ للدكتور محمد حلمى مراد ص ١١١

(٥٢) لقد اختتم ماركس « البيان الشيوعى » بهذا النداء الشهير « أيها العمال من جميع البلدان اتحدوا » .

« Prolétaires de tous les pays, unissez - vous! »

(٥٣) الطبقات الإجتماعية للدكتور محمد ثابت الفندى ص ٢٠ ، ٢١ حيث نجده يضيف إلى ما تقدم : « إن ما قرب هؤلاء (أفراد الطبقة العليا) بعضهم من بعض على إختلاف أوطانهم أنهم كانوا أكثر ثقافة من غيرهم وأن ثقافتهم كانت فى مستوى واحد بل اتخذت لغة واحدة هى اللغة الفرنسية ، فكان بذلك بينهم على =

والأمر بالعكس إذا نحن هبطنا إلى طوائف الطبقة السفلى : إلى العمال والفلاحين ، فأننا نجدهم أقل اتصالا من الطبقات العليا بالبلدان الأجنبية، أى أن تلك الطبقة العاملة أبعد استعدادا عن الانسجام والاتحاد مع مثيلاتها فى البلدان الأجنبية من الطبقات العليا (٥٤).

فالطبقات إنما بدأ إنسجامها وتوحيدها مع نظائرها فى بلدان أخرى من أعلى لا من أسفل .

ولقد رأينا كيف أن الشعور الوطنى (المحلى) تغلب على الوجدان الطبقى (الدولى) لدى الطبقة العاملة التى تدين بمبادىء ماركس ، فأدى ذلك إلى فشل « الدولية الأولى » First International والقضاء عليها عام ١٨٧٦ كما أدى إلى القضاء على « الدولية الثانية » على أثر قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ (٥٥).

٧ — **الحرية** — كان ماركس يعتقد أن النظام الماركسى رغم أنه سيكون فى المرحلة الأولى (من مراحل تطور الدولة) ذو صبغة دكتاتورية إلا أنه مع ذلك سوف يكون أكثر حرية من النظام الرأسمالى . لأنها فى (نظام ماركس) دكتاتورية سافرة لأغلبية ضد أقلية ، لا دكتاتورية مقنعة لأقلية رأسمالية ضد أغلبية شعبية كما هو الشأن فى الديموقراطيات الغربية الرأسمالية ، حيث تبدو الحريات فى صورة مزيفة أى غير صادقة أو غير حقيقية .

= حد تعبير دوركيم تصورات جماعية واحدة ووجدان طبقى واحد وإذا هبطنا من طبقة النبالة إلى طبقة أصحاب رؤوس الأموال فانا نجدها أكثر انسجاما وتوحيدا ممن هم دونها من الطبقات فأولئك يحرصون على التعاضد فيما بينهم وعلى تبادل المنافع مهما فرقت السياسة أو الحروب بين بلادهم » .

(٥٤) ويرجع ذلك إلى أن الفرد من أفراد الطبقة العاملة « يشارك بكل نفسا وأكثر من الأرستقراطى فى تقاليد قومه ويستغرق أو يعيش بكل قوته فى العادات المحلية ولأنه فوق هذا ضيق المعارف محروم من تعلم اللغات الاجنبية التى هى نوافذ يطل منها على العالم الخارجى » . راجع كتاب الدكتور الفندى ص ٢١

(٥٥) « الدولية الأولى » هى تلك المنظمة أو الهيئة الدولية التى أنشأها ماركس =

صحيح أن هناك بعضا من الحريات فى كثير من البلاد الغربية الرأسمالية (وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية) هى حريات مزيفة كحرية الصحافة وحرية الإنتخاب حيث تلعب الأحزاب وأصحاب رؤوس الأموال دوراً كبيراً فى عملية التزييف هذه ، وهذا مما يعترف به بعض من العلماء والباحثين الغربيين أنفسهم (كما قدمنا) ، ولكن هذه الحريات لم تكن فى الأنظمة الماركسية (وعلى رأسها النظام السوفييتى) أقل تزييفا ، ثم أن الحرية الشخصية غير مكفولة فى تلك الانظمة الماركسية . وذلك مما اعترف به خروشيف بصدد عهد حكم ستالين [٥٦] .

ظاهرة عجيبة — على أن ثمة ظاهرة عجيبة تورث فى نفس الباحث بعض الحيرة حين يبحث فى اجتلاء تفسيرها وتبريرها ، ذلك أننا إذا كنا نقول أن الحرية الشخصية (وهى تتضمن حق الأمن) فى الاتحاد السوفييتى غير مكفولة ، لاسيما فى عهد ستالين لأنها تحت رحمة هيئة لاسبيل للرحمة اليها ، ولا ضمان للطمأنينة لديها ، وهى هيئة البوليس السرى السياسى فكيف نفسر إذاً ما ذكره العضو الأمريكى فى المنظمة العالمية للصحة (وهو Frankwood Williams) من أن الأمراض النفسية (nevrosis) قد نقصت فى الاتحاد السوفييتى نقصاناً كبيراً ، a tremendous decrease او أن ذلك يرجع — كما يقول — إلى نقصان حالات «القلق النفسى anxiety pressures» [٥٧] ،

= عام ١٨٦٣ لنشر مبادئه ولتدعيم الروابط وروح التعاون بين العمال فى مختلف الدول .

كما أدت تلك الظاهرة (ظاهرة غلبة الشعور الوطنى على الوجدان الطبقى لدى الطبقة العاملة) إلى قيام وتدعيم ذلك النزاع الشهير الذى قام بين ستالين وتيتو عام ١٩٤٨ .

(٥٦) راجع جيلاس «الطبقة الجديدة ص ٢٥» .

(٥٧) ذلك هو ماذكره الأستاذ J. G. Brown فى كتابه The Social Psychology of Industry (الطبعة الأولى عام ١٩٥٤ ص ٢٧٥) ، وقد كان للزميل الدكتور أحمد عزت راجح «أستاذ علم النفس بكلية الآداب بالاسكندرية» فضل توجيهنا إلى هذا المرجع وما ورد به بهذا الصدد .

هذه شهادة خطيرة من رجل أخصائى أمريكى يشغل مركزاً له كذلك خطورته . على أنه يمكن التوفيق بين ما رآه وما ذكرناه من عدم كفالة الحرية الشخصية هناك ، إذا ذكرنا أن عدم كفالتها إنما يؤثر فى الواقع بوجه خاص على القادة المتنافسين على شئون الحكم ، وعلى أولئك الذين يبدون آراء سياسية لا تتلاءم مع سياسة رجال الحكم ، وهؤلاء وأولئك هم أقلية ضئيلة بالنسبة لعدد سكان الاتحاد السوفييتى الذين يزيد عددهم عن المائتى مليون من الأنفس، ثم أن تلك النسبة أو تلك الاحصائية التى أشار اليها العضو الأمريكى لا يمكن أن يكون قد أدخل فى حسابها أولئك الذين لقوا حتفهم أو ألقى فى السجون أو فى المعتقلات بهم لاسيما فى عهد ستالين (٥٨) ولا أولئك الذين أعطوا أصواتهم ضد الشيوعية «بأقدامهم» على حد تعبير لينين ، أى أولئك الذين آثروا الفرار من الاتحاد السوفييتى

---

(٥٨) يجب ألا يفوتنا هنا أن نقرر ونكرر ما سبق أن ذكرناه من أن كلامنا عن الحرية الشخصية وعن الدور الذى يلعبه البوليس السرى السوفييتى إنما نقصد به عهد ستالين . أما بعده فالمعروف أن قبضة ذلك البوليس قد خفت وأن تلك القيود على الحرية الشخصية قد خففت إلى حد ما . ولكن إلى أى حد ؟ ذلك ما لا يستطيع باحث محايد أن يدلى فيه برأى على وجه اليقين إلا بعد حين . على أن من الأمور المعروفة التى لا يمكن انكارها أن الفرد هناك لا يزال يعانى الكثير بل والشديد من القيود على حرياته ، إذ نجد حتى العامل ليست له حرية اختيار المصنع الذى يعمل فيه ، ولا له الحق فى ترك عمله للبحث عن عمل آخر ولا المطالبة بزيادة الأجر أو خفض ساعات العمل ولا زيادة الضمانات الاجتماعية ، ومن الأمور المعروفة أن مستوى معيشته أقل من مستوى زميله فى أمريكا وأجره أقل ، وإن كان مما لا يمكن انكاره أن ذلك المستوى أفضل كثيرا مما كان عليه فى عهد الحكم القيصرى .

النقد الخامس

اتهام مذهب ماركس بأنه لايكفل الحرية ، ونقد نظرية الدولة

وبيانا لذلك ندلى بما يلى :

١ ـ المرحلة الأولى للدولة : دكتاتورية البروليتاريا . ذكرنا أن المرحلة الأولى من مراحل تطور الدولة فى مذهب ماركس توصف « بدكتاتورية البروليتاريا » وفى هذا الوصف ـ الذى يصف به ماركس هذه المرحلة ـ مايكفى دليلا لبيان الصبغة غير الحرة لهذه المرحلة .

دفاع والرد عليه . يدافع ماركس وبعض زعماء الماركسيين عن تلك الدكتاتورية بأنها :

(أ) ـ دكتاتورية مؤقتة وأن هذه المرحلة الأولى ماهى إلا بمثابة فترة انتقال أو قنطرة للمرور عليها إلى المرحلة الثانية (مرحلة الشيوعية الكاملة) التى تتحقق فيها الحرية بصورة كاملة ، فالحرية كانت تعد ـ بالنسبة لماركس غاية وهدفا .

(ب) ـ وبأنها دكتاتورية أغلبية (وهى الطبقة العاملة) ضد أقلية (وهى طبقة البورجوازية أو الرأسمالية) .

(ج) ـ لأنه يجب أن نظلم الرأسماليين كما ظلموا من قبل الطبقة العاملة ، ويجب أن نقضى على مقاومة أولئك الرأسماليين المستغلين بالقوة كما يقول لينين:(٥٩)

(د) ـ أن بعض الباحثين من كبار رجال الفكر والعلم (حتى من غير الماركسيين) لا ينكرون ما كان عليه ماركس من محبة للحرية ، وأنه كان يعدها غاية له وهدفا (كما قدمنا) .

وأن الباعث الأول الذى حدا به إلى وضع مذهبه كان ما شهده من الظلم الذى أنزلته الرأسمالية بالعمال فى عصره .

الرد :

(أ) ـ إذا كان ماركس يعد مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » مرحلة مؤقتة

---

(٥٩) راجع كوليار (Colliard) : « الحريات العامة »
Libertés Publiques (Paris éd. 1968) p. 190

للانتقال إلى المرحلة الثانية التى ستتحقق فيها الحرية فى صورتها الكاملة ، فانه يجب ألا يفوتنا أن تلك المرحلة الثانية – كما أشرنا من قبل بمجرد إشارة ، وكما سنبين عن بعد فى غير قليل من العبارة – هى مرحلة خيالية ، وهذه المرحلة الأولى ذات الطابع الدكتاتورى والاستبدادى هى فى الواقع مرحلة أبدية ، وحسبنا على ذلك دليلا أن ننظر إلى الإتحاد السوفييتى الذى بدأ يأخذ بهذا المذهب فى أنظمته منذ أواخر عام ١٩١٧ ، ثم نحن لانجد أية دلائل تدلنا أو أية شواهد تشهدنا على أن الأتحاد السوفييتى قد خطى أية خطوات ضيقة كانت أم واسعة ، بطيئة كانت أم مسرعة – نحو الإنتقال إلى تلك المرحلة الثانية الموعودة . وما ندرى أقريب أم بعيد ما توعدون !!؟

فلقد كان المفهوم أن تلك الدكتاتورية – فى روسيا – سوف يقدر عليها أن تنتهى حين تنتهى مقاومة البورجوازية القديمة ، « ولكن هذه المقاومة – كما يقول العلامة پوپر Popper – قد انتهت فى روسيا منذ سنين طوال ، ومع ذلك فإنه لا يوجد (كما يقول) منذ ذلك الحين دليل أو علامة من دلائل علامات زوال الدولة أو اضمحلالها (the withering away) (٦٠) .

دفع اعتراض – ولا عبرة بما قد يعترض به البعض من أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا قد تقرر انتهاؤها فى روسيا ، وكان ذلك بناء على ما أعلن فى المؤتمر الواحد وعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى (الذى عقد فى أوائل عام ١٩٥٩)

---

(٦٠) ذلك هو ما أشار إليه العلامة پوپر Popper (المرجع السابق) ص١١٢ ، ١١٣ (الشرح رقم ٨) ونجد پوپر (وهو من العلماء المعروفين بعدائهم للماركسية ومن أشد الناقدين لها نقدا علميا موضوعيا) يقول عن ماركس ومحبته للحرية (المرجع السابق ص ٩٥) :
« أن ماركس كان يحب الحرية ، الحرية الحقيقية » ثم يقول : « ولكن رغم أن ماركس كان يعترف بأن العالم المادى وضروراته هو أمر أساسى فإنه لم يكن يشعر بالحب له ، لقد كانت ميوله تتجه بالعكس إلى العالم الروحى ، إلى مملكة الحرية » .

من التأكيد على أن الاتحاد السوفييتي **يجتاز مرحلة البناء الجدى السريع للشيوعية**(٦١)

ولقد جرى عرض لمرحلة الانتقال إلى الشيوعية عرضا مفصلا لأول مرة فى البيان الذى صدر عن المؤتمر الثانى والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى الذى عقد عام ١٩٦١ (فى ٢٨ أكتوبر) ، وتسمية الدولة الجديدة « دولة كل الشعب »

فإنه إذا صح التسليم بأن مقاليد الحكم هناك ليست فى أيدى طبقة «البروليتاريا» إذ أنها لم تكن يوماما فى أيدى تلك الطبقة ، إنما كانت ـ رغم تسمية تلك المرحلة « بدكتاتورية البروليتاريا » ـ فى أيدى قلة من زعماء الحزب الشيوعى ، إلا أنه كان وسيظل دائما ـ طالما ظل الحكم الماركسى قائما ـ ذا صبغة دكتاتورية وفى أيدى أقلية من زعماء الحزب الشيوعى (كما قدمنا) (٦٢) .

ومن الطريف أن نجدهم يبدءون «مرحلة» بل مهزلة « الأعلانات » عن انتهاء مرحلة دكتاتورية البروليتاريا منذ نهاية عام ١٩٣٦ ، أى فى عهد حكم ستالين الذى لم يكن حكمه دكتاتوريا فحسب ، بل أنه يوصف بأنه أحد عهود حكم

---

(٦١) وكان قد أعلن قبل ذلك فى المؤتمر التاسع عشر للحزب الشيوعى السوفييتى (الذى عقد عام ١٩٥٢) عن الإنتقال إلى الشيوعيه (أى إلى المرحلة الثانية والأخيرة من مراحل تطور الدولة فى النظرية الماركسية)

بل لقد بدأ الكلام بصدد الاعلان عن مرحلة الانتقال هذه منذ نهاية عام ١٩٣٦ . ولكن لما نشبت الحرب العالمية (عام ١٩٣٩) وقفت ـ كما يقولون ـ مرحلة ذلك التطور نحو مرحلة الشيوعية .

راجع فيما تقدم : « الايديولوجية السوفيتية المعاصرة » طبع بباريس عام ١٩٦٥ لمؤلفه (W. Léouliard) جـ ٢ ص ٢٤٤ وما بعدها . وكان ذلك نقلا عن كتاب « تطور الفكر الماركسى » (المرجع السابق) ص ١٨٣ و ١٨٩ .

(٦٢) «الايديولوجية السوفيتية المعاصرة » جـ ٢ (المرجع السابق) ص ٢٤٤

وراجع كذلك رسالة الدكتوراه القيمة للدكتور اسكندر غطاس : أسس التنظيم السياسى فى الدول الإشتراكية (طبعة ١٩٧٢) ص ٣٥٠ .

الارهاب . (٦٣)

الخلاصة — إن تلك « الإعلانات » لم تكن إلا مجرد إعلانات أى مجرد مظهر ، أما حقيقة الجوهر فمردّها إلى مجرد الرغبة فى الرد على حملة النقد التى يوجهها المفكرون الغربيون إلى النظام السوفييتى من أنه لايزال يأخذ « بدكتاتورية البروليتاريا » رغم أن الدولة أعلنت رسميا القضاء على الطبقات المستغِلة ببلادها .

٢ — المرحلة الثانية هى مرحلة خيالية ويحيط بها الغموض . أما هذه المرحلة التى يقول عنها ماركس أن الحرية ستتحقق فيها بصورة كاملة ، نظراً لما ينتظر أن يحدث فى هذه المرحلة من وفرة الإنتاج بحيث سيكون من المستطاع أن يوزع الانتاج على كل فرد « طبقا لحاجته » (أى كما يحدث بين الأطفال فى عائلة على جانب من الثروة) ، وبذلك لن تكون هناك مشاكل متعلقة بتوزيع الإنتاج لأنه ستتحقق المساواة التامة بين الأفراد فيما يتعلق بمواد الاستهلاك (وهذ هو المبدأ

---

(٦٣) راجع « الطبقة الجديدة » لمؤلفه الفيلسوف والزعيم اليوغسلافى السابق م . جيلاس . ترجمه إلى العربية ماهر نسيم (طبعة ١٩٥٦) ص ٢٤٤ .

والواقع أن خروشيف حين أعلن فى البرنامج الجديد للحزب الشيوعى السوفييتى : « أن الاتحاد السوفييتى لم يعد محكوما من قبل دكتاتورية البروليتارية ، لأن الدولة السوفيتية تخص اليوم الشعب قاطبة » فإن هذه العبارة — كما يقول أحد الاشتراكيين الغربيين (دويتشر) « كانت تخاطب شعبا تختلط فى ذهنه دكتاتورية البروليتاريا » والستالينية ، وكان الإعلان عن انتهاء دكتاتورية البروليتاريا يمثل بالنسبة إلى هؤلاء القوم التزاما ووعدا ، التزاما بعدم العودة إلى طرائق الحكم الستالينية (الارهابية) ، ووعدا بزيادة الحريات الفردية التى يطالب بها الشعب » .

راجع مقالا بقلم دويتشر بعنوان : « الخروتشيفية » نشر فى كتاب « تجارب اشتراكية » اشترك فيه مع سارتر وغيرهما من كبار الاشتراكيين الغربيين (ص ٧٧ ، ٧٨) وقد ترجم من الفرنسية إلى العربية ونشرته « دار الآداب » ببيروت (عام ١٩٦٦) .

الأساسي للشيوعية) ، وحين يجرى تنظيم الانتاج وتوزيعه على الأفراد دون حاجة إلى الالتجاء إلى وسائل الاكراه والقهر ، وحين يحدث ذلك كله « فإن الدولة تضمر وتذوى » (it withers away) على حد تعبير إنجيلز - نقول أن هذه المرحلة هي ضرب من ضروب الخيال .

فإن فكرة زوال الدولة أو اضمحلالها (كما يقول بحق العلامة بوبر) هي فكرة خيالية غير واقعية إلى أبعد حد (highly unrealistic) .

فالواقع أن الشروط التي يجب توفرها من أجل أن يتحقق ذلك الانتقال إلى المرحلة الثانية هي - فيما يرى البعض - عديدة وبعيدة ، وفي مقدمتها إنهاء الخلافات الدولية التي تتطلب تخصيص جانب من نشاط الدولة للأغراض العسكرية .

والحق الذي لاخلاف فيه أنه لاسبيل إلى كفالة إنهاء تلك الخلافات الدولية ، والطمأنينة دواما إلى الحيلولة تماما دون نشأة خلافات دولية ، وبالتالي دون قيام حروب وبخاصة الحروب العالمية إلا في حالة واحدة هي قيام حكومة ودولة فيدرالية عالمية (٦٤) ، وهي حالة لاتزال تبدو اليوم أقرب إلى عالم الخيال والأحلام منها إلى عالم الحقائق .

ومما يذكر عن أحد الزعماء السياسيين السوفييت فيشينسكي أنه ذكر نيابة عن ستالين عن فكرة « زوال الدولة (أو اضمحلالها) »: أنها « مسألة نظرية بحتة »(٦٤مكرر) .

- ولقد كان ستالين يرى أنه من أجل أن يتحقق ذلك الزوال للدولة فإنه يجب أولا ألا تقتصر الاشتراكية (وهو يعني الشيوعية) على قطر واحد ، بل يجب أن تصبح نظاما دوليا ، أن تنتصر في كافة الأقطار - أو بالأقل - في غالبيتها بحيث

---

(٦٤) راجع ما ذكره بهذا الصدد (بالمبحث الأول) .

(٦٤ مكرر) مفاهيم جديدة في الاشتراكية (الطبعة الأولى ١٩٦٣) ص ٩١ للدكتور راشد البراوي .

يصبح هنالك « تطويق » اشتراكى أو شيوعى بدلا من ذلك «التطويق الرأسمالى» (لروسيا) الذى كان معروفا إلى حد ما فى عهد ستالين ، «فإذا لم تصبح الشيوعية نظاما دوليا ـ كما يقول ستالين ـ فإن سلطان الدولة لا يمكن ولا يصح أن يضمحل أو يزول ، بل بالعكس يجب أن يبقى ويقوى ليستطيع حمايتها من عدوان العالم الرأسمالى . »

غموض : أما القول بأن هذه المرحلة يحيط بها الغموض فهذا هو ما لا ينكره كبير زعماء الماركسيين ـ وهو لينين ـ حيث نجده يرى أن كلام ماركس عن زوال الدولة (أو اضمحلالها) ـ فى هذه المرحلة الثانية ـ « يعوزه الوضوح ، وأنه لا يوجد فى الواقع فى روسيا ما يؤيده » .

ـ الواقع ـ فيما يرى بعض الباحثين ـ أن هذه المرحلة لم تنل ما تستحق من البحث والعناية من جانب ماركس ، كما أنه قلما كتب عنها الماركسيون ، فكان من ذلك ما نراه من كثير مواضع الاستفهام لا نجد عليها جوابا : مثلا هل هذه المرحلة الثانية تعد مرحلة نهائية ؟ بعبارة أخرى هل هى ستضع حداً للتطور ؟ ، وكيف يمكن تصور أن « التطور » (الذى هو جوهر أو سنة كل ما فى الوجود) يمكن أن تقف حركته فى لحظة معينة ؟ ومن ناحية أخرى يمكن القول بأنه حين تصبح نعيش فى مجتمع خال من المشكلات (والمشكلات هى المحرك moteur للتطور الاجتماعى) فاننا لا نستطيع أن نتبين ماهى التغيرات أو التطورات التى يمكن أن تحدث ؟ ثم كيف يمكن تصور وجود مجتمع خال من المشكلات ، ثم متى سيبدأ زوال الدولة والانتقال بذلك إلى الفوضوية ؟ الواقع (كما يقرر الفقيه الفرنسى الكبير فيديل Vedel) ـ أنه لا أحدا يعرف متى ولا كيف ستحدث هذه المرحلة النهائية ، ولكنها مع ذلك لا تعد فى أعين الماركسيين مسألة خيالية أو خرافية utopie !!

(ب) — أما دفاعهم عن هذه الدكتاتورية بأنها دكتاتورية أغلبية ضد أقلية فحسبنا رداً على ذلك أن نذكر — (أولا) أنه غير صحيح أن التاريخ عرف نوعاً من الدكتاتورية لا يزاول إلا ضد أقلية ، فكل دكتاتورية إنما يرزح تحت نيرها الشعب بمختلف طبقاته اللهم إلا أقلية ضئيلة من أعوان الحاكم وهيئة المنتفعين من حكمه ، فغير صحيح أن الطبقة العاملة فى روسيا تنجو من نير تلك الدكتاتورية التى توصف بأنها « دكتاتورية الطبقة العاملة (أو البروليتاريا) » — و (ثانيا) أن الدكتاتورية لا يخفف من وزر صبغتها الاستبدادية صدورها من أغلبية أو من جماعة لا من فرد ، فالتاريخ يبين لنا أن أشد أنواع الاستبداد الذى وصل إلى حد ذلك الحكم الذى يوصف « بنظام حكم الارهاب » régime de terreur إنما عرف فى تلك العهود التى كانت تأخذ بمبدأ السلطة الجماعية ، أى حيث لا تتقرر سلطة من سلطات الحكم لفرد ، وإنما تتقرر لجماعة (هيئة نيابية تشريعية مثلا ، أو جمعية تأسيسية ، أو مجلس وزراء أو مجلس قيادة ثورة) لا لفرد . وذلك ماسوف نزيده فيما بعد تفسيرا وتفصيلا .

ومن ناحية أخرى فان القول بأن الحكم فى الماركسية - بيد أغلبية (وهى الطبقة العاملة) - هو قول يكذبه الواقع والتاريخ ، أى يكذبه واقع البلاد الشيوعية (التى إعتنقت وطبقت هذا المذهب) وتاريخها ، وعلى رأسها أم البلاد الشيوعية وهى روسيا .

ففى روسيا نجد أن الحكم فى الواقع إنما هو بأيدى تلك الطبقة التى يطلق عليها « طبقة البيروقراطية السياسية » (أى تلك الطائفة التى تسيطر على شئون الحكم والإدارة) ، ويعد **الحزب الشيوعى** هو منبت أو مصدر تلك الطبقة العليا التى تشمل كبار رجال الفكر والفن وقادة الجيش ومديرى الادارات والمشروعات ، ويندر أن يوجد بين هؤلاء من لم يكن فى الوقت ذاته عضوا فى الحزب الشيوعى وليست تلك الطبقة هى « البروليتاريا » التى يعنيها ماركس .

فالحزب الشيوعى - منبت تلك الطبقة ومنبت اللجنة المركزية - هو الذى

يتولى « قيادة الدولة » على حد تعبير ستالين (٦٥) .

ولكن حزبا - كالحزب الشيوعى السوفييتى - يزيد عدد أعضائه عن العشرة ملايين من الأعضاء لا يستطيع بداهة أن يتولى القيادة الفعلية للدولة .

فالواقع أنها هى « اللجنة المركزية للحزب » (التى تمثل تلك الطبقة العليا : طبقة البيروقراطية السياسية) هى التى تتولى فى الواقع القيادة الفعلية .

وهذا الحزب لا ينتخب من الطبقة العاملة (أو البروليتاريا التى يتحدث عنها ماركس) حتى يصح أو يجوز الادعاء بأنه يمثل تلك الطبقة .

فالواقع أن الانتخابات لهيئات الحزب المختلفة لا تسير (كما تقضى النصوص من القاعدة إلى القمة) ، بل نجد أن القائمين على رأس إدارة الحزب هم الذين يتولون فى الواقع مهمة ذلك الاختيار ، وأن من يقع عليهم الاختيار تجرى تزكيتهم أمام هيئة الناخبين التى لا يسعها إلا انتخابهم .

وإذا نحن نظرنا إلى نسبة عدد العمال إلى غيرهم من الطوائف فى البرلمان السوفييتى فإننا نجد به من المهندسين والفنيين عدداً أكبر مما نجد فيه من العمال ومن أعضاء الكولخوز (المزارع الجماعية التعاونية) . ثم أن مايقرب من نصف عدد النواب قد اجتازوا مرحلة التعليم العالى (٦٦) .

---

(٦٥) فليس كل فرد عادى ينتمى إلى الحزب الشيوعى يعد من هذه الطبقة العليا ، وبالتالى يستطيع أن يكون من أعضاء تلك اللجنة المركزية ، إنما هم الأفراد البارزون فى الحزب هم الذين يعدون أو يستطيعون ذلك . على أنه لا يفوتنا أن نذكر أن الفرصة متاحة فى الاتحاد السوفييتى لأبناء الطبقة الدنيا لينهضوا بأنفسهم ويرقوا السلم الاجتماعى للوصول إلى الطبقة العليا .

راجع « السلطة السوفيتية » E. Le Pouvoir Soviétique تأليف H. Chambre (طبعة باريس ١٩٥٩) ص ٧ - ٣٨ - وكتاب ستالين : « أسس اللينية » الطبعة العاشرة ١٩٣٤) ص١٠٨ - ١٢٢ ، ومؤلفنا فى القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (الطبعة الخامسة ١٩٧٤) ص ٤٠١ - ٤٠٩ ، ٤٦٧ .

(٦٦) راجع «السلطة السوفيتية » تأليف H. Chambre ص ٦٨ ، ١٠ - ==

وإذا نحن سلمنا جدلا بأن الطبقة العاملة فى الصناعة (أو « البروليتاريا » على حد التعبير الأثير لدى ماركس والماركسيين) هى التى ستتولى فعلا مهام الحكم ، فإن مما لاريب فيه أن ذلك سيكون حتما أسوأ أنواع الحكم حكما. «وشهد شاهد من أهلهم » فحسبنا أن نشير إلى ما يذكر عن بابوف Babeuf أحد الزعماء الشيوعيين الفرنسيين فى بداية عصر الثورة الفرنسية أنه قال ـ بعد أن شاهد تجربة حكم رجال الثورة ـ أنه أصبح لا يثق فى حكم الفقراء الذين ينتقلون طفرة من مراكزهم الصغيرة وبيئتهم الفقيرة إلى مراكز الحكم والسلطان » .

أن مهام الحكم يجب أن تناط بمن امتازوا بالكفاءة والغيرة على الصالح العام ، من تشغلهم مبادئهم ومثلهم العليا أكثر مما يشغلهم الاهتمام بلقمة العيش وبغرائزهم وشهواتهم السفلى ، وبوجه خاص شهوات الغيرة والحسد والحقد ، تلك الشهوات التى تلعب ـ كما يقول فيلسوف علم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون ـ دوراً كبيراً فى التاريخ ، وبوجه خاص تاريخ الثورات ـ ولكنها تختفى وراء ستار المبادىء والمذاهب والمثل العليا .

(ج) ـ أما ماذكره لينين فى تبرير تلك الدكتاتورية من أن طبقة الرأسمالية قد ظلمت الطبقة العاملة ، لذلك كان حقا أو عدلا أن نظلم تلك الطبقة الرأسمالية ، « وأن نقضى على مقاومتها ـ على حد تعبيره ـ بالقوة » .

فرداً على ذلك نقول : (أولا) من البين أنه حيث يكون ثمة توقيع الجزاء باستعمال العنف أو القوة (دون الالتجاء إلى قضاء عادل مستقل) فإنه لا توجد ثمة عدالة ولا حرية . و(ثانيا) أن كلا من إعتبارات العدالة والإنسانية وكفالة الحرية لا تبيح ظلم الظالمين أو الاستبداد بالمستبدين ، إنما تتطلب منا محاسبتهم ومحاكمتهم وتوقيع جزاء عليهم ، ولكن ذلك الجزاء يجب أن يكون عادلا ، وإلا كنا مثلهم مستبدين وظالمين . فإذا صح ما يقوله أساتذة اللغة العربية من أن

= ١٤ ، ٣٦ ، ومما ذكره كارينسكى أنه يوجد بين أعضاء البرلمان ٣١٨ عاملا ، ٢٢٠ مزارعا ، ٨٠٩ من المثقفين ـ راجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » (الطبعة الخامسة ١٩٧٤) هامش ص ٤١٢ .

« نفى النفى إثبات » فإن أية شريعة من الشرائع - سماوية كانت أو وضعية - لاتقر بأن « ظلم الظالمين عدالة » أو أن « الاستبداد بالمستبدين حرية » .

(د) — أما ما ذكر عن محبة ماركس للحرية ، وعن الباعث الذى حدا به إلى وضع مذهبه أنه كان يرجع إلى ماشهده فى عصره من المظالم التى أنزلتها الطبقة الرأسمالية بالطبقة العاملة ، فنحن إذا سلمنا بذلك كله فليس فى هذا التسليم مايصح اعتباره سببا كافيا لإضفاء الصبغة الحرة على مذهبه ، أى لاعتباره سببا نافيا عنه الصبغة الاستبدادية . فلقد كان روسو من قبله يعد أب الديموقراطية والحرية ، فلم تكن تنكر كذلك محبته للحرية ، ومع ذلك فان مذهبه الديموقراطى (الذى لم يرد فيه ذكر للدكتاتورية فى إحدى المراحل كما ذكرها ماركس) كان- فيما يرى بعض كبار علماء الفقه الدستورى الفرنسى - « قد انتهى به (أى بروسو) إلى السقوط فى هوة مبدأ إستبداد الدولة بالسلطة وخضوع الأفراد خضوعا تاما لسلطة الدولة المطلقة » ، وذلك لأن روسو كان يرى أنه طالما أن الأمة (أو الأغلبية) هى التى تضع القانون ، والقانون - كما هو معلوم - صبغة عامة ، وأن الجميع يخضعون للقانون فلا يمكن أن يكون إذاً للقانون نزعة إستبدادية ، لأنه من الأمور غير المقبولة أو المعقولة - فيما كان يعتقد خطأ- أن الأمة (أو الأغلبية) يمكن أن تستبد ذاتها بذاتها . وقد فاته أن الأغلبية يصح أن تستبد بالأقلية (أو بالمعارضة كما يطلق عليها فى الأنظمة النيابية) وفاته أن هذه الأغلبية يصح أن تخضع أحيانا حتى فى البلاد الديموقراطية المتقدمة - إلى زعيم ذى شخصية قوية ، أى إلى فرد يزاول سلطة دكتاتورية(٦٧) .

---

(٦٧) دوجى Duguit : « مطول القانون الدستورى (الطبعة الثالثة ١٩٢٧) جـ ١ ص ٥٧٠ ، ٥٧١ حيث يضيف إلى ماتقدم قوله : « إنه إذا كانت ثمة حكومة يصح أن تعد أجدر الحكومات بأن تتخذ لإتقاء إستبدادها أقوى الضمانات فإن تلك الحكومة إنما هى الحكومة الشعبية ، وذلك لأنها - فيما أثبتته الحوادث الواقعية - أكثر الحكومات ميلا إلى الاعتقاد بأن سلطانها يجب أن يكون مطلقا غير ذى حدود أو قيود » .

وكذلك كان شأن ماركس : فقد كان يعتقد خطأ أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا لهاصبغة مؤقتة وأنها مجرد فترة انتقال أوقنطرة للعبور عليها إلى المرحلة الثانية الأبدية وهى مرحلة الحرية ، وقد فات ماركس ـ كما بينا وبين التاريخ والواقع ـ أن المرحلة الأبدية هى المرحلة الأولى أى الدكتاتورية ، وأن مرحلة الحرية هى مرحلة خيالية .

(ه) ــ أما عن القول بأن المذهب يأخذ بمبدأ **جماعية السلطة** الذى ينطوى على وضع حدود وقيود على الاستبداد بالسلطة ـ فإننا نبدى على هذا القول الملحوظات التالية :

إن فكرة جماعية السلطة (ويقصد بهاسلطة الحكم أو السلطة التنفيذية) تقوم ـ كما قدمنا ـ على أساس الاعتقاد بأن الاستبداد إنما يصدر من فرد لا من جماعة، وهو اعتقاديقوم ـ كما يبين التاريخ ـ على غير أساس من الحقيقة والواقع، فالواقع أن الاستبداد قد يحدث كذلك من جماعة نجد استبدادها أشد بطشا من إستبداد الفرد ، كما حدث فى عصر الثورة الفرنسية فى عهد حكم الجمعية التأسيسية (التى كان يطلق عليها إسم شهير هو La Convention) وعلى يد « لجنة السلام العام » التى أنشأتها تلك الجمعية التأسيسية عام ١٧٩٣ .

ثم أنه رغم أن من خصائص السلطة الجماعية المساواة بين أعضاء هذه الجماعة (صاحبة السلطة التنفيذية) بحيث لا يوجد بينهم رئيس ومرؤوسون ، وليس لأحد أعضائها إصدار قرارات فى شأن من شئون الحكم إذ أن هذه السلطة إنما تتولاها الهيئة الجماعيةالتى تصدر القرارات بأغلبية الأصوات ، إلا أننا إذا نظرنا إلى الناحية العملية فإننا كثيراً ما نجد واحداً من أعضاء تلك الهيئة الجماعية يبرز ـ نظرا لقوة شخصيته أوقوة تأثيره وبلاغته ، أو فائق مهارته ، أوسابق كفاحه وخدماته ـ ويقوم فعلابدور الرئيس ، رغم أنه ليس ثمة نص فى قانون أو دستور يقرر له تلك الرئاسة . ذلك كان شأن الزعيم الشيوعى الكبير لينين الذى تقلد زمام الحكم فى روسيا ـ بعد نجاح الثورة التى قام بها ـ فى نوفمبر عام ١٩١٧ ، فلقد كانت شئون الحكم من الناحية القانونية والنظرية فى أيدى هيئة جماعية ليس

بها رئيس ومرؤوسون وهى مجلس الوزراء (الذى كان يطلق عليه « مجلس قوميسيرى الشعب ») ولكن لينين كان أبرز شخصية فى ذلك المجلس وكان هو فى الواقع المسيطر على ذلك المجلس وعلى شئون الحكم فى البلاد ، أى أنه كان فى الواقع يجمع فى قبضة يده سلطة دكتاتورية .

وأحياناً نجد تلك الدكتاتورية التى يحرزها ذلك الزعيم الذى يبرز بين أعضاء الهيئة الجماعية ويسيطر عليها وعلى شئون الحكم - تصل بالحكم إلى أقصى وأقسى ضروب الاستبداد مما يوصف « بنظام حكم الارهاب » régime de terreur) كما كان الشأن فى عهد ستالين (الذى خلف لينين بعد وفاته عام ١٩٢٤) فى روسيا وكما كان الشأن فى عهد حكم روبسبير Robespierre الذى برز فى عصر الثورة الفرنسية بين أعضاء « لجنة السلام العام » (التى أشرنا إليها (٦٨) .

(و) — أما عما يذكرونه عن **حرية النقد والنقد الذاتى** ، وعن أن من مبادىء مذهب ماركس الأخذ بهذه الصورة من صور الحرية . الحق - فيما نرى - أن هذه الصورة من الحرية هى حرية صورية ، أى غير حقيقية ، وأن عبارة « حرية النقد والنقد الذاتى » هى من طراز تلك العبارات الفخمة الضخمة ضخامة كبريات الطبول ، قد تجد لها فى الميدان السياسى مكانا من القبول لدى بعض العقول ولكن ليس لها فى ميدان الحقائق العلمية أو الواقعية مكان . فإذا نحن رجعنا إلى الواقع ، إلى روسيا (أم البلاد الشيوعية) حيث تطبق هذه الصورة المدعاة - أو الملهاة - من صور الحرية فاننا نجد أن ذلك النقد أو النقد الذاتى - فيما يقول بعض العلماء - محدد فى نطاق معين ، فهناك مواضيع لا يجوز له أن يتناولها : ذلك شأن موضوع نطاق الحكم ذاته والسياسة العامة للحكومة ، والزعماء ، فهذه المواضيع جميعا لا يجوز أن يتناولها ذلك النقد . إن النقد - كما يقولون - يجب أن يكون « بناء » وهم يقصدون بذلك أن يكون مقبولا فى أعين الهيئات الحاكمة .

---

(٦٨) لزيادة التفصيل يراجع كتابنا « الوسيط فى القانون الدستورى » (طبعة ١٩٥٦) ص ٦٦ - ٦٩ ، ومؤلف الأستاذ دوفرجيه Duverger « الأنظمة السياسية والقانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٦٦) ص ١٣٩ - ١٤٤ ، ٤٢٦ .

فالنقد والنقد الذاتى نجدهما يتقلصان وتضيق دائرة نطاقهما حتى أنهما يقتصران على مجرد تناول ضعف الانتاج أو البيروقراطية أو الفساد ، مما يشاهد فى بعض **الادارات السفلى** (الصغرى) من الجهاز الإدارى .

ونجد المناقشات البرلمانية هناك لها بوجه عام صبغة أكاديمية (شبه بيزانطية) ويندر أن تتجاوز حدود المسائل ذات الصبغة الثانوية ، فإتجاهات السياسة العامة للدولة لا نجدها بتاتا موضع مناقشة .

ومن الأمور المعروفة فى عهد حكم ستالين (الذى سيطر على شئون الحكم فى روسيا ـ بعد لينين ـ فيما بين عامى ١٩٢٤ ، ١٩٥٣ أى نحو ثلاثين من السنين) أن من كانت تذهب به الجرأة أو الغفلة إلى حد توجيه نقد إلى ستالين أو إلى سياسة الدولة (التى هى فى الواقع سياسته) فقد كانت تذهب به فى الوقت ذاته ـ أو بعبارة أصح : كانت تنزل به إلى أعماق سيبريا ، أو ترتفع به فوق أعواد المشانق ليلقى حسابه بل عذابه .

ـ هذه هى حرية النقد والنقد الذاتى التى نقلها عن الماركسية بعض الجهلاء من زعماء بعض الدول الشرقية والغربية ، وهم يجهلون أو يتجاهلون أنه حيث لا تكفل الحرية الشخصية (التى تشمل حق الأمن وحرمة المسكن ، بحيث لا يقبض على شخص ولا يقتحم أحد رجال الأمن عليه مسكنه إلا فى الأحوال التى نص عليها القانون ، وتحت رقابة رجال السلطة القضائية) نقول أنه حيث لا تكفل تلك الحرية الشخصية فانه لا يجوز الادعاء بوجود أية حرية أخرى من الحريات ، إن مثل هذا الادعاء شأنه شأن عيار نارى يطلق فى الفضاء ، أو بمثابة عصا غليظة تضرب بها صفحة الماء ، فلا نجد لهما إلا بعض الدوى أو بعض الضوضاء ، ولكنها ـ من حيث أثرهما ـ هما والهباء سواء .

كل سلطة مفسدة : أن الماركسيين لم يدركوا أن أية سلطة ـ سواء كانت سياسية أو اقتصادية ـ تعد خطرا على الحريات . وعلى حد تعبير أحد كبار رجال الفكر السياسى من البريطانيين السابقين (وهو اللورد أكتون Acton) : « كل سلطة مفسدة ، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة » . ولقد فات الماركسيين إتخاذ

الضمانات للحيلولة دون إساءة استعمال ، أو استغلال السلطة ، فإذا صح أن البروليتاريا حين تتبوأ مقاليد الحكم ستضع حداً لاستغلال واستبداد طبقة الرأسمالية ، فمن الذى سيضع حداً لإستبداد البروليتاريا ؟ (٦٩) .

خاتمة — شعار « لا حرية لأعداء الشعب »

وختاما فان من دلائل الصبغة غير الحرة لهذا المذهب أن شعاره بصدد الحرية هو القائل : « الحرية كل الحرية للشعب ، ولا حرية لأعداء الشعب » وهو شعار شهير معروف ، ولكن الكثيرين ممن ينادون به فى مصر لا يعرفون أنه شعار ماركسى فى حين أنهم أنفسهم غير ماركسيين ! ! وفى ذلك دليل من الأدلة على الدور الذى يلعبه الجهل بعلم السياسة فى ميدان السياسة (٧٠) .

والماركسيون يعنون « بأعداء الشعب » غير الماركسيين من المواطنين ، وبذلك فإن هذا الشعار يعنى فى الواقع : أنه لا حرية لغير الماركسيين (أى غير الشيوعيين) من المواطنين ، أى أنه لا مساواة بين المواطنين فى مزاولة الحرية .

وفى ذلك يقول بحق الفقيه الفرنسى الكبير العميد كويار : « إذا لم تكن الحرية فى متناول جميع الأفراد فإنه لا يصح الإدعاء بأن ثمة حرية ، وبذلك تبدو المساواة كأساس للحرية » (٧١) .

---

(٦٩) بوبر Popper (المرجع السابق) جـ ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٧٠) سبق أن عالجنا فى تفصيل الكلام عن دور الجهل بعلم التاريخ فى التاريخ ، وبعلم السياسة فى السياسة » - راجع فى ذلك كتابنا « أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث » (الطبعة الأولى ١٩٧٠) ص ٣٢٦ - ٣٤٩ أو الطبعة الثانية ١٩٧٤ ص ٢٤٧ - ٢٥٩ .

(٧١) كويار Coillard (المرجع السابق) ص ١٩٠ .

النقد السادس — الموجه ضد المذهب الاقتصادى لماركس

تمهيد — تعددت الانتقادات التى توجه من مختلف الباحثين الاقتصاديين إلى هذا المذهب حتى أننا وجدنا بعضا من أتباع ماركس ذاته يوجهون العديد من الانتقادات لهذا المذهب ويدخلون الكثير من التعديلات عليه أولئك هم الذين يؤلفون ما يطلق عليهم: المدرسة الماركسية الحديثة « néo - marxisme » ويعد أكبر ممثل لها برنشتين Bernstein ، وحتى أننا وجدنا بعض علماء الاقتصاد يتساءلون بعد عرض تلك الانتقادات والتعديلات ، أى شيء بقى اذاً من مذهب ماركس فى المدرسة الماركسية الحديثة ؟ أن معرفة ذلك ليست من يسير الأمور ! (٧٢)

الانتقادات الموجهة من المدرسة الماركسية الحديثة

تتخلص أهم هذه الانتقادات الموجهة من هذه المدرسة إلى مذهب ماركس الاقتصادى فيما يلى :

اولا — الانتقادات الموجهة ضد نظرية تركيز Concentration رؤوس الأموال:
يرى ماركس أن المشروعات فى النظام الرأسمالى تأخذ فى التركيز فى أيدى فئة قليلة من كبار أصحاب رؤوس الأموال ، وأن من شأن هذا التركيز أن يؤدى إلى زوال الطبقات الوسطى (المكونة من صغار أصحاب المصانع والمتاجر والحرفيين artisants) أمام ضغط منافسة المشروعات الكبرى لكبار الرأسماليين .

---

(٧٢) جيدورست ص ٥٤٩ — ويقول هذان الاستاذان (ص ٥٤٣ من كتابهما السابق ذكره) : «إننا إذا استعرضنا مختلف النظريات الاقتصادية لماركس واحدة بعد الأخرى فأننا لا نجد واحدة منها لم يدرك بنيانها الانهيار ، ولقد كان أول معول فى عملية الهدم هذه بيد ماركس ذاته ، اذ أن نشر مؤلفاته الأخيرة قد كشف عن كثير من صور التناقض مع كتاباته الأولى . وهكذا نجد مذهب ماركس الاقتصادى قد كتب عليه ذلك المصير الذى كان يتنبأ أن الأقدار قد كتبته للنظام الرأسمالى وهو l'auto - destruction » (أى افناء النظام أو المذهب ذاته بذاته) .

الرد – ويردون على هذا الرأى بأنه إذا كان مما لا يمكن انكاره أن المشروعات الكبرى (الصناعية والتجارية) آخذة فى التركيز ، وفى النمو والازدياد من حيث العدد والقوة على مر الزمان، إلا أن ذلك لم يؤد إلى القضاء على المتاجر والصناعات الصغيرة (كما كان يظن ماركس) ، فالاحصائيات تبين لنا أنها كذلك آخذة فى النمو والازدياد لا فى الانقراض . لماذا ؟ ذلك لأن ثمة اختراعات وابتكارات جديدة تظهر دائماً إلى عالم الوجود ، ومن شأنها أن تؤدى إلى نشأة متاجر أو صناعات صغيرة جديدة : ذلك كان مثلا شأن ما يلى من المخترعات والابتكارات : التصوير (الفوتوغرافيا) ، الدراجات ، استعمال الكهرباء للاضاءة بالمنازل ، المودة الحديثة فى الشغف بالزهور . ثم أن النظام الرأسمالى أدى إلى نشأة طبقة وسطى أخرى جديدة تتكون من الموظفين الذين يعملون فى الشركات أو يعملون لها كالمهندسين والمحامين والأطباء .

ثم أن ذلك التركيز لم يظهر بتاتا فى ميدان الانتاج الزراعى ، فالاحصائيات تبين لنا أن حركة التطور تتجه ناحية تفتيت الملكية الزراعية أو توزيعها على عدد كبير من الأفراد (لا ناحية تركيزها فى أيدى فئة قليلة من الملاك) (٧٣)

ولم يستطع ماركس أن يدرك ماسوف تصيبه الشركات المساهمة من ازدهار وتوفيق ، وذلك بعد العصر الذى عاش فيه ، ولقد كان من شأن هذه الشركات أن عملت على تجزئة الملكية على عدد كبير من الأفراد، فتركيز المشروعات الصناعية (أو غيرها من المشروعات) لا يترتب عليه حتما تركيز الملكية فى أيدى عدد قليل من الرأسماليين ، بعبارة أخرى أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية غير متلازمين .

– ثانيا — الانتقادات الموجهة ضد نظرية العمل « أساس القيمة » و « فائض القيمة » .

يرى ماركس أن قيمة الشىء تتحدد بقيمة ما ينفقه عامل متوسط المهارة من جهد أو عمل أو عدد الساعات فى إنتاج هذه السلعة .

---

(٧٣) جيدورست ص ٥٤٦ و ٥٤٦ – وبودان ص ١٨٩ .

أن هذه النظرية (كما يقرر الاستاذان جيدورست) قد نبذها اليوم أغلبية أتباع ماركس، بل إن ماركس ذاته قد اضطر أن يعترف ضمنا ـ وأحيانا صراحة ـ أن القيمة تتوقف على العرض والطلب .

والحقيقة أن ثمة أشياء ذات قيمة رغم أنه لم ينفق فى انتاجها عمل مثل الينابيع الطبيعية ، كما أن هناك أشياء تزداد قيمتها دون أن يجرى عمل جديد لإحداث هذه الزيادة الجديدة كالصور التى تزداد قيمتها بموت راسمها ، وهناك أشياء احتاجت فى صنعها إلى ساعات متساوية من العمل ، ومع ذلك فان قيمتها ـ حين تباع ـ غير متساوية : كصورتين رسمت إحداهما بريشة مصور نابه الذكر وأخرى بريشة مصور ناشىء أو خامل الذكر ، فقيمة السلعة لا تتحدد فحسب بما أنفق فيها من عمل ، إنما تتحدد بنفقة انتاجها عموما وكذلك بعاملين آخرين هما : المنفعة والندرة (٧٤) .

ثم أن نظرية «العمل أساس القيمة» تستند إلى القول بأن أية سلعة تقدر قيمتها طبقا لعدد ساعات العمل الضرورية لانتاجها . ولكن الواقع أن من الأمور البينة أنه لا المشترى ولا البائع يستطيع أن يتبين بنظرة سريعة كم كانت عدد الساعات الضرورية التى يتطلبها إنتاج تلك السلعة . ولوسلمنا جدلا بأنهما استطاعا إلى ذلك سبيلا فإن ذلك لا يجدى من الأمر شيئا ، فمن البين أن المشترى يعمل على الشراء بأقل ثمن يستطيع ، بينما نجد البائع يعمل على عكس ذلك . وإذا نحن افترضنا أن ثمن السلعة كان أكبر من القيمة الحقيقية لها فإن هذا يعنى أن تلك السلعة ستدر ارباحا طائلة ، الأمر الذى من شأنه أن يشجع مصانع كثيرة على إنتاج هذه السلعة ، وسوف تؤدى المنافسة وزيادة العرض إلى تخفيض الثمن .
وإذا نحن افترضنا العكس (أى أن ثمن السلعة كان أقل من قيمتها الحقيقية) فان ذلك سيؤدى إلى زيادة الطلب ، الأمر الذى سيؤدى بدوره إلى ارتفاع ثمنها . من ذلك يتبين أن قانون العرض والطلب هو الذى سيؤدى ـ فى جر من

---

(٧٤) وهم يأخذون ـ بدلا منها ـ بنظرية المنفعة النهائية l'utilité finale أو نظرية « 'équilibre économi ue » ، راجع جيد ورست ص ٥٤٤

المنافسة الحرة ـ إلى تحديد ثمن السلعة . (٧٥)

انهيار نظريه فائض القيمه : ولقد ترتب على انهيار نظرية « العمل أساس القيمة » انهيار « نظرية فائض القيمة » فالثانية انما قامت على أساس الأولى ، إذ أنه مادام أن العمل ليس هو الذى يخلق حتما القيمة ، وما دامت القيمة يمكن أن توجد دون عمل ، ومادام أن للعرض والطلب ذلك الأثر الهام فى تحديد القيمة ، فانه لا يوجد اذاً ما يدل على أن العمل يخلق حتما «فائض قيمة» plus - value ، ولايصح اذاً أن يقال أن ربح صاحب المال هو ثمرة عمل (قام به العامل) لم يدفع عنه أجر ، وأن ثمة اذا استغلالا من جانب صاحب المال للعمال(٧٦).

ـ **ثالثا ـ الأزمات الاقتصادية** : يرى ماركس أن الأزمات الاقتصادية التى لايمكن أن ينجو منها النظام الرأسمالى (وهى المؤدية إلى خلق أزمة العمال العاطلين والناشئة من اختلال التوازن بين الإنتاج والاستهلاك) ان هذه الأزمات سوف تؤدى الى هدم النظام الرأسمالى ذاته بذاته auto-destruction (٧٧).

ان المدرسة الماركسية الحديثة لاتؤمن كذلك بهذا الرأى ، فالأزمات الاقتصادية لاتبدو اليوم مهددة للنظام الرأسمالى إلى الحد الذى قدره ماركس ، فنحن لانرى ذلك الزلزال الذى تنبأ به ماركس ، انما كان كل ما شهدناه هو صورة من صور المد والجزر الذى يحدث بصورة دورية ، بحيث يغدو مستطاعا ـ إلى حد ما ـ تحديد وقت حدوث تلك الموجات حين اقبالها وحين ادبارها فى حالتى مدها وجزرها(٧٨) .

---

(٧٥) ويلاحظ أنه حيث يكون « احتكار » لأحدى السلع فان من المستطاع الاحتفاظ بثمنها فى مستوى أعلى من قيمتها الحقيقية .

راجع : پوپر Popper ج ٢ ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

(٧٦) جيد ورست ص ٥٤٥ ، و « أصول الاقتصاد » للدكتور محمد حلمى مراد الجزء الأول الطبعة الثانية (١٩٥٦) ص ١١٠ .

(٧٧) راجع ص ١٧٠ ، ١٧٤ .

(٧٨) جيد ورست ص ٥٤٩ .

خامسة : أن ماركس لايعد الأفراد مسئولين عن حركة تيار التطور الاقتصادى ، فهم فى رأيه إلا كبعض الحصى التى يقذف بها أمامه ذلك التيار الذى رسمت مجراه يد الأقدار . ونجد أن ماركس رغم أنه يهاجم النظام الرأسمالى إلا أنه مع ذلك يقدّر له ما أداه من خدمات ، ولكنه يعتبر الرأسمالية مرحلة من المراحل الطبيعية للتطور ، وأن دورها قد انتهى ويجب أن يعقبها غيرها (٧٩).
وهنا نجد الأستاذ بودان يتساءل : « لماذا يعطر ماركس اذا الرأسماليين بعبارات الاحتقار اذا كان ما ينسب اليهم من استغلال العمال يعد من الأمور التى قدّرتها عليهم الأقدار(٨٠) » ؟!.

---

(٧٩) فالبورجوازية كانت طبقة ثورية قبل أن تصبح اليوم طبقة محافظة رجعية ولقد كان لها فضل تمهيد الطريق أمام طبقة البروليتاريا للارتفاع ، الى مراكز الحكم والسلطان ، فالبورجوازية (كما يقول ماركس) وقد اخترع بعض رجالها الآلات الميكانيكية ثم عمدوا إلى تشجيع تركيز المشروعات الصناعية والتجارية قد فتحوا بذلك الطريق أمام الطبقة الجديدة الثائرة (البروليتاريا) التى ستعمل على هدم الطبقة البورجوازية - راجع بودان ص ١٧٩ .

(٨٠) بودان ص ١٧٩ - ونلاحظ أن الأستاذين جيد ورست (فى كتابهما السابق ذكره ص ٥٣٩) يختلفان مع الأستاذ بودان بهذا الصدد إذ يقولان : « أنه ليس من صواب الرأى أن نرى فى مذهب ماركس صورة من صور المذاهب القدرية une expression de fatalisme الخ ».

النقد السابع ـ عدم صحة تنبؤات ماركس

تمهيد ـ كان ماركس يرى أن أهم خاصية للعلم ليست فى الالمام بأحوال الماضى وإنما فى التنبؤ بالمستقبل، على أن ذلك الاهتمام بالتنبؤ بالمستقبل من جانب ماركس ـ قد أدى به إلى الانحراف عن طريق الصواب (٨١) .

كان لماركس كثير من التنبؤات عن سير حركة التطور فى التاريخ ، ولقد جاءت احداث التاريخ مصداقاً لبعضها وهو النادر القليل بل الضئيل، اما الكثير منها فقد لقى من حكم التاريخ من التكذيب حدا حدا بأحد زعماء الاشتراكيين أنفسهم (وهو الفيلسوف والكاتب الفرنسى الكبير جورج سوريل Sorel) إلى أن يصف ماركس بأنه كان رجلا خيالياً (٨٢) .

واليكم أهم تلك التنبؤات التى جاء حكم التاريخ مكذباً لها (٨٣) :

١ ـ **البيئة** ـ كان ماركس يعتقد أن الثورة التى ستتمخض عن نظام اشتراكى ماركسى سوف ينفجر بركانها أولا فى أكثر البلاد الرأسمالية الصناعية تقدماً

---

(٨١) بوبر (المرجع السابق) ص ٨٠ ـ ويقول المؤلف : أن ذلك الاهتمام بالتنبؤ القائم على أساس علمى يعد فى ذاته اكتشافا هاما وتقدميا فى ميدان أساليب البحث العلمى ، ونحن لا نشارك المؤلف هذا الرأى طالما كان نسيج هذا الاكتشاف خيوطا من أخطاء وغلطات ، بعضها فوق بعض طبقات (كما سنبين ذلك بعد قليل ، فى غير القليل من التفصيل) .

(٨٢) راجع Bartoli : La doctrine économique et soc. de Marx Paris éd. 1950 p. 10

(٨٣) أننا لانكاد نذكر من تنبؤات ماركس التى صدقت سوى اتجاه النظام الرأسمالى إلى الضعف فى الدول الرأسمالية ، ومع ذلك فان ضعفه لايرجع للأسباب التى ذكرها ماركس (كما سنبين) فى البحث التالى ـ على أننا إذا نظرنا إلى تنبؤاته بزوال الرأسمالية بالصورة التى كانت معروفة فى عهده ، بينما كان انصارها يعتقدون أنها ستعيش إلى الأبد فأن تنبؤاته تعد صحيحة . (بوبر ص ١٨١)

كالولايات المتحدة وانجلترا والمانيا حيث يوجد عدد كبير من العمال الصناعيين البائسين المتذمرين ، وأمثال هؤلاء العمال هم دائما وقود نيران الحركات الثورية . وفى عام ١٨٧٠ تنبأ ماركس لانجلترا أنها سوف تكون مركز هذه الثورة .

وهكذا نجد يد التاريخ قد لطمت وجه هذا التنبؤ لطمة قوية سيظل صداها يتردد فى أذن الزمان مدى أجيال طوال ! ! فقد ظلت انجلترا ولا زالت أبعد الدول عن أن تقوم فيها مثل هذه الحركة الثورية الشيوعية، وتكاد تكون أول بلد قامت فيه هذه الثورة هو آخر بلد أوربى كان ماركس يفكر فى قيامها فيه، ذلك البلد الذى كانت الصناعة فيه بالغة أقصى مدى من التأخر : نعنى روسيا القيصرية ، فهى لم تكن تعد اذاً من البلاد الرأسمالية .

وهكذا أثبتت أحداث التاريخ أن الأنظمة الماركسية إنما تنبت وتنمو فى تربة وبيئة مغايرة لتلك التى يظن ماركس أنها تصلح منبتاً لبذور مذهبه (٨٤) .

(ب) **الصراع بين الطبقات** ـ يبين لنا التاريخ أن الطبقة العاملة ـ منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ قد استطاعت فى البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون أن تقوم بحركات عنيفة ثورية ، أى دون صراع . ففى كثير من الأقطار التى بلغت فيها الرأسمالية والصناعة شأوا بعيدا مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا ودول شمالى أوربا (السويد والنرويج والدانمرك وغيرها) لا نلمس شيئا من ذلك الصراع الطبقى ، ولا نجد للمذهب الشيوعى هناك سوى العدد القليل بل الضئيل من الأتباع .

ثم أن نقابات العمال قد زادت فى هذا القرن قوة وتحققت بعض مطالبهم .

(ج) **بؤس الطبقة العاملة** ـ كان رأى ماركس أن الطبقة العاملة سوف يأخذ بؤسها فى الإزدياد حدة أو شدة فى ظل النظام الرأسمالى ، وقد أثبت التاريخ

---

(٨٤) راجع جيلاس « الطبقة الجديدة » ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٤٦ ، وشبل : « الدستور السوفييتى ص ٤١ - ٤٣ .

أن مستوى معيشتها قد أخذ ـ بالعكس ـ فى الارتفاع بإطراد (كما سبق بيان ذلك)(٨٥) .

(د) **الطبقة الوسطى وانقراضها وزيادة عدد الطبقة العاملة** : كان رأى ماركس أن الطبقة الوسطى (المكونة من الحرفيين وصغار الرأسماليين) سوف تأخذ فى الانقراض تحت وطأة ـ المنافسة مع كبار الرأسماليين ثم الإندماج فى طبقة البروليتاريا مما يؤدى إلى زيادة عددها. صحيح ان قسما كبيراً من الطبقةالوسطى القديمة (يشمل طائفة الحرفيين (artisans) وأصحاب المتاجر الصغيرة) قد اتجه عدده فى البلاد الرأسمالية إلى النقصان كما تنبأ ماركس، كنتيجة لما عانته هذهالطائفة من أزمات ناجمة عن شدة وطأة منافسة كبار الرأسمالية ، ولكن ذلك لم يؤد إلى زيادة البروليتاريا كما كان يظن ماركس ، إذ ظهرت أعمال ومهن جديدة أدت الى نشأة طبقة وسطى جديدة (كما قدمنا) .

وكان ماركس يرى أن تطور الصناعة سيؤدى إلى زيادة عدد أفراد الطبقة العاملة بالنسبة إلى غيرها من الطبقات ، بحيث تصبح أغلبية الشعب . ولكن الاحصائيات ـ كما يقول العلامة بوبر ـ لاتبين لنا صحة ذلك التنبؤ . ـ ويبدو

---

(٨٥) وحسبنا هنا أن نضيف إلى ما سبق لنا ذكره بهذا الصدد أن مستوى معيشة العمال قد تحسن منذ النصف الثانى للقرن الماضى ، خلافا لما تنبأ به ماركس وانجلز ، إذ ازدادت نقابات العمال قوة وزادت قدرتها على المطالبة بمزيد من الحقوق ونجحت فعلا فى تحقيق بعض المكاسب السياسية والاقتصادية الهامة مثل الاعتراف بحق الاضراب ، وتخفيف الشروط المالية المرتبطة بحق الانتخاب ، ودخول بعض العمال مجالس النواب وازدهار الحركة التعاونية ومساهمتها فى تحسين حالة العمال الإقتصادية » .

راجع للدكتور جلال أحمد أمين مؤلفه « مقدمة إلىالاشتراكية (طبعة١٩٦٦) ص ١٥٨ ، ١٥٩ والمراجع المشار إليها فيه . كما أن الاستعمار قد أدى (كما يقول الأستاذ شومبيتر) إلى زيادة أجور العمال ، وأرباح الرأسماليين . (شومبيتر ص ١٢٩) .

لنا أن ذلك يرجع إلى أن تقدم التكنولوجيا كان من شأنه أن جعل الصناعة الميكانيكية أقل اعتمادا على العمال (٨٦) .

(٥) **تركيز المشروعات** Concentration ـ يرى ماركس أن المشروعات (وبالتالى الملكية ورؤوس الأموال) فى النظام الرأسمالى تأخذ فى التركيز فى أيدى فئة قليلة تأخذ فى القلة والنقصان على مدى الزمان ، ولكن أحداث التاريخ تبين لنا (فيما يقوله الأستاذ بودان) أن حركة التركيز (فى الميدان الصناعى والتجارى) ليست مستمرة فى سيرها بخطى ثابتة غير متغيرة ، إذ نجدها أحياناً سريعة الخطوات وأحياناً مبطئة اياها ، طوعا وتبعاً لسير الحالة الإقتصادية العامة .

ولقد فات ماركس أن التشريع يمكنه أن يتدخل فى هذا الميدان ـ كما هو شأنه اليوم (فيما يلاحظ العلامة پوپر) ـ وذلك فى صور مختلفة كفرض ضريبة مرتفعة على رؤوس الأموال الكبيرة ، أو كفرض ضرائب التركات وبذلك استطاع التشريع أن يقاوم بنجاح ذلك الاتجاه إلى تركيز الأموال .

ولقد كان ماركس يعتقد أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية أمران متلازمان أى أن تركيز المشروعات يترتب عليه حتما تركيز الملكية فى أيدى عدد قليل من الرأسماليين ولكن التاريخ أثبت غير ذلك ، فماركس لم يستطع أن يدرك ما سوف تصيبه الشركات المساهمة من ازدهار وتوفيق ، وذلك بعد العصر الذى عاش فيه (٨٧) .

---

(٨٦) راجع پوپر صفحة ١٤٥ ، و « تطور الفكر الماركسى » (المرجع السابق) ٨٧ .

(٨٧) ولقد كان من شأن هذه الشركات أن عملت على تجزئة الملكية على عدد كبير من الأفراد (أو بعبارة أخرى عدم تركيزها فى أيدى قلة من الأفراد) ، أى اننا إذا سلمنا جدلا بأن ثمة حركة تركيز مطردة للمشروعات فإن ذلك التركيز لا يترتب عليه حتما تركيز الملكية فى أيدى قلة من الأفراد .

راجع فيما تقدم : بودان : « تاريخ المذاهب الإقتصادية » (المرجع السابق) ١٨٩ ، وپوپر (المرجع السابق) ص ١٥٩ .

وأخيراً نذكر أن حركة التركيز لا أثر لها فى الميدان الزراعى .

(و) **الاتحاد العالمى للعمال** : كان يرى ماركس إن الطبقة العاملة فى مختلف أقطار العالم يجب أن تتحد ، وإنها سوف تتحد من أجل أن تنجح الثورة العمالية العالمية التى كان يتنبأ بها ، كما كان يتمسك بأهدابها(٨٨) .

ولكن التاريخ يبين لنا ان حركة الاتحاد او الإنسجام بين طبقة معينة من الطبقات فى أمة من الأمم وبين الطبقة المماثلة لها فى الأمم الأخرى ؛ نقول أن تلك الحركة انما تبدأ عن طريق الطبقات العليا لا الطبقة السفلى (الطبقة العاملة) ؛ فهذه الطبقة الأخيرة تلتصق بالوطن أكثر مما تلتصق به الطبقات العليا التى يبدو أن لها نزعة دولية أو عالمية Cosmopolite .

فمثلا كانت طبقة الأشراف « او النبلاء » قبل الثورة الفرنسية طبقة لا وطن لها أى دولية (فى حدود القارة الأوربية طبعا) فكانت صلات النسب تتم بين نبيل ونبيلة من دولتين مختلفتين ، كما كنا نجد اختلاطا وامتزاجا بين تلك الطبقة العليا ومثيلاتها فى البلدان الأوربية الأخرى ، بينما لانجد بين تلك الطبقة العليا وبين غيرها من الطبقات الأخرى فى وطنها الواحد رابطة أو علاقة ما. والأمر بالعكس إذا نحن هبطنا الى طوائف الطبقة السفلى : إلى العمال والفلاحين (٨٩) .

---

(٨٨) لقد اختتم ماركس « البيان الشرعى » بهذا النداء الشهير : « أيها العمال من جميع البلدان اتحدوا » .

(٨٩) «الطبقات الاجتماعية» للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى طبعة ١٩٤٩ ص ٢٠ ، ٢١ . ويضيف الى ما تقدم : « إن الذى قرّب هؤلاء (أفراد الطبقة العليا) بعضهم من بعض على اختلاف أوطانهم أنهم كانوا أكثر ثقافة من غيرهم وأن ثقافتهم كانت فى مستوى واحد بل اتخذت لغة واحدة هى اللغة الفرنسية ، فكان بذلك بينهم ـ على حد تعبير العالم الاجتماعى الشهير دوركيم Durkheim ـ تصورات جماعية واحدة ووجدان طبقى واحد . والأمر بالعكس إذا نحن هبطنا إلى طوائف الطبقة السفلى: إلى العمال والفلاحين، فإننا نجدهم أقل اتصالا =

ونجد أن الأحزاب الشيوعية ذاتها فى الدول المختلفة لم يتم فيما بينها اتحاد عالمى ثم أن الحركة التى كانت موضع بحث ماركس وملاحظاته انما كانت الحركة الصناعية ، و « الرأسمالى » الذى يعنيه انما هـــو الرأسمالى فى ميدان الصناعة ، و « البروليتاريا » التى يعنيها انما كانت قاصرة على عمال الصناعات . وفاته انه ليس من الأمور الحتمية ان نجد عمال الزراعة يرتبطون بعمال الصناعات بشعور واحد من التضامن والوعى الطبقى . « ان تفرق عمال الزراعة فى مساحات واسعة من الأرض ـ كما يقرر ماركس نفسه ـ من شأنه ان يصدع قوة مقاومتهم، بينما نجد ان تركيز رأس المال فى أيد قليلة هو أمر من شأنه ان يزيد من قوة مقاومة عمال المدن (أى عمال الصناعات). ان العامل الزراعى يبدو أحياناً معتمداً اعتماداً كبيراً على مالك الأرض ، ولقد نجد المزارعين أميل الى مساندة البورجوازية عن مساندة عمال الصناعات . وقد أشار ماركس إلى هذه الظاهرة (٩٠).

ولقد بين لنا التاريخ كيف أن الشعور الوطنى (المحلى) تغلب على الوجدان الطبقى (الدولى) لدى الطبقة العاملة التى تدين بمبادىء ماركس ، فأدى ذلك الى فشل « الدولية الأولى » First International والقضاء عليها عام ١٨٧٦ كما أدى إلى القضاء على الدولية الثانية، على أثر قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤، إذ وجدنا العمال الماركسيين الألمان يحاربون العمال الماركسيين الفرنسيين (٩١).

= من الطبقات العليا بالبلدان الأجنبية ، أى أن تلك الطبقة العاملة أبعد استعداد عن الانسجام والاتحاد مع مثيلاتها فى البلدان الأجنبية من الطبقات العليا . فالطبقات انما بدأ انسجامها وتوحيدها مع نظائرها فى الدول الأخرى من أعلى لا من أسفل » .

(٩٠) راجع بوبر Popper (المرجع السابق) جـ ٢ ص ١٣٦ .

(٩١) « الدولية الأولى » هى تلك المنظمة أو الهيئة الدولية التى أنشأها ماركس عام ١٨٦٣ لنشر مبادئه ولتدعيم الروابط وروح التعاون بين العمال فى مختلف الدول . وقد فشلت هذه الهيئة فى مهمتها نظراً لما نشأ من خلافات حادة بين قادتها ، وكان للعوامل الاقليمية والوطنية المختلفة الأثر الأكبر فى عدم الانسجام بين قادتها المنتسبين الى بلاد مختلفة .

(ز) **الحرية** : كان ماركس يعتقد أن النظام الماركسى رغم أنه سيكون فى المرحلة الأولى (من مراحل تطور الدولة) ذا صبغة دكتاتورية إلا أنه مع ذلك سوف يكون أكثر حرية من النظام الرأسمالى ، لأنها (فى نظام ماركس) دكتاتورية سافرة لأغلبية ضد اقلية ، لا دكتاتورية مقنعة لأقلية رأسمالية ضد أغلبية شعبية كما هو الشأن فى الديمقراطيات الغربية الرأسمالية ، حيث تبدو الحريات فى صورة مزيفة أى غير صادقة أو غير حقيقية (كما يقول ماركس).

صحيح ان هناك بعضا من الحريات فى كثير من البلاد الغربية الرأسمالية (وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية) هى حريات مزيفة كحرية الصحافة وحرية الانتخاب حيث تلعب الاحزاب وأصحاب رؤوس الأموال دوراً كبيراً فى عملية التزييف هذه ، وهذا مما يعترف به بعض من العلماء والباحثين الغربيين أنفسهم (كما قدمنا) ، ولكن هذه الحريات لم تكن فى الأنظمة الماركسية (وعلى رأسها النظام السوفيتى) أقل تزييفاً ، ثم ان الحرية الشخصية غير مكفولة فى تلك الأنظمة الماركسية مما سبق لنا بيانه تفصيلا .

الفرع الرابع

الرايان فى كفتى الميزان

ملاحظات عامة

عن الماركسية وتطبيقها ، والانتقادات المتبادلة بين أنصارها وخصومها

تمهيـــد

من الأقوال المأثورة عن ماركس قوله :

« إن ترك الخطأ دون تفنيد هو تشجيع على الفساد الفكرى (١) .

وإن من يطلع على الانتقادات التى أشرنا إليها وبيناها - ولا أقول التى أنشأناها وبنيناها - والتى وجهت إلى مذهبه والآراء التى حواها ، يتبين أننا قد عملنا بنصيحته ، ولكنها كان مما أدت إليه تلك الانتقادات أن هدمت من الماركسية بناءها ، وهزمت فى مجال الجدال أنصارها ، بل وأزالت - بعد الهدم - أنقاضها وآثارها . ومع ذلك كله ، ورغم ذلك كله ، رغم أن الماركسية قد هدمت فى الميادين العلمية والنظرية ، فإنه لا يستطيع أحد أن يدعى أنها - فى واقع الحياة - قد إندثرت وانتهت ، وأن الماركسيين قد انقرضوا وانتهوا ، فالواقع والحقيقة هنالك غير ذلك ، فالواقع أنها لا تزال - كما أنهم لا يزالون - فى كثير من بقاع الأرض على جانب من القوة كبير . فلم كان ذلك ؟ وكيف كان ذلك ؟ هذا هو ما سوف نزيده فيما بعد تفسيرا وتفصيلا .

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية فاننا ننتقل إلى الإدلاء بما بدا لنا من ملاحظات أو آراء .

الملحوظة الأولى - شخصية كارل ماركس - يرى بعض رجال الفكر بحق أن من يظهر على مسرح التاريخ كأحد المصلحين للمجتمع يفرض على الباحثين الذين يبغون دراسة مذهبه ، فى أمانة وصدق ، لوجه العلم ولوجه الحق ، أن يبدءوا أولا بدراسة كنه شخصيته : كنه عقليته ونفسيته . « أن صورة ماركس - كما

---

(١) « كارل ماركس » تأليف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ٩٦ .

يقول أحد المفكرين والباحثين ـ هي مفتاح مذهبه » (٢).

وقل أن نجد بين مهام البحث العلمي ـ فيما يبدو لي ـ مهمة أكثر مشقة من محاولة دراسة كنه شخصية رجل كان لصرير قلمه مثل ذلك الصدى القوى ، بل مثل ذلك الدوى الذي تردد في أجواء التاريخ ، وينسب لمذهبه مثل هذا التغيير الخطير في مجرى تطور التاريخ مثل ذلك الذى ينسب لمذهب كارل ماركس (٣) ، رجل رفعه أنصاره إلى مرتبة الرسل، واعتبر مذهبه بمثابة عقيدة جديدة استبدلوا بها المعتقدات الدينية (٤) ، ونزل به خصومه إلى مصاف أنصاف الشياطين أو ـ بالأقل ـ إلى مرتبة الأشقياء المخربين الهدامين . لذلك كان مما تقضى به الأمانة العلمية أن أعرض آراء أولئك وهؤلاء ، لا سيما من كان منهم من العلماء أو الباحثين المنصفين الذين لا ترقى ـ فيما تدل القرائن والشواهد ـ إلى ما يبدون من ملاحظات شوائب بعض الأهواء والشبهات ، كما هو الشأن في الحالات التي يذكر فيها بعضهم لماركس إحدى الحسنات بينما هم من خصوم مذهبه، أو الحالات التي يذكر فيها بعضهم له إحدى السيئات بينما هم من أتباعه . واليكم ـ في إيجاز ، وفيما يذكرون ـ ماله وما عليه .

---

(٢) « الشيوعية والانسانية » للاستاذ عباس محمود العقاد (الطبعة الأولى) ١٩٥٦ ص ٣٠ .

(٣) راجع كتاب « كارل ماركس » تأليف Isiah Berlin ترجمة الأستاذ عبد الكريم أحمد ومراجعة الأستاذ سامي عاشور (ص ١٣ ، ١٤) ، وراجع جارودى (في كتابه « كارل ماركس ») ترجمة جورج طرابيشي . طبع ببيروت ١٩٧٠ ص ٥ حيث يقول : أحدث ماركس هزة كبرى لأن هدف هذه الفلسفة تغيير العالم » .

(٤) راجع Schumpeter (شومبيتر) (أستاذ الاقتصاد بجامعة هارفارد بأمريكا) . المرجع السابق ص ٦٦ حيث يقول « أن ماركس يبدو في عين أتباعه كأحد الرسل كما تبدو الماركسية كاحدى المعتقدات الدينية » . ولقد كان مما يذكر عن انجلز قوله : كثيرا ما يطلق على كتاب رأس المال لماركس « انجيل الطبقة العاملة » (لانج Lange : « الاقتصاد السياسى » ص ٣١٥ .

(ا) — حسناته — فى مقدمة ما يذكر من حسناته أنه رجل صاحب مبدأ ، فرغم ما كان يعانيه من فقر قاتل فقد رفض كثيراً مما عرض عليه من التعاون مع الصحف الأوروبية الرجعية ، كما أنه رفض ما عرضه عليه بسمارك وعرضته الحكومة البروسية وقد كانا يريدان شراء عبقريته (٥) .

ولا ينكر عليه بعض خصوم مذهبه أن الباعث الأول الذى حدا به إلى وضع مذهبه — كاحداً بغيره من زعماء الشيوعية (مثل ولهلم ، وايتلنج فى ألمانيا) إنما كان ماشهدوه من الظلم الذى أنزلته احدى الطبقات (الرأسمالية) بالطبقة العاملة التى كانت تعمل ١٦ ساعة فى اليوم ، وكان منها من يموت جوعا أو مصابا بداء السل (٦) . ولقد كتب ماركس (فى كتابه : « رأس المال ») أن هناك من الأطفال من لم يكن يتجاوز من عمره السابعة من السنين وعشرة شهور وكان يعمل من السادسة صباحا حتى التاسعة مساء (أى ١٥ ساعة فى اليوم) . « إن صيحات الاحتجاج الحارة التى أطلقها ماركس — فيما يقول العالم البريطانى بوبر Popper — ضد تلك المظالم والجرائم التى كان يدافع عنها رجال الاقتصاد بل وحتى رجال الكنيسة — من شأنها أن تكفل لماركس إلى الأبد مكانا بين محررى البشرية » (٧) .

أما من حيث مقامه العلمى فاننا نجد أحد كبار أساتذة الاقتصاد الأمريكيين (شومبيتر) يذكر عن ماركس أنه فى ميدان علم الاقتصاد يعد « عالما كبيرا » ،

---

(٥) جارودى : « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص ٢٨٥ — و « كارل ماركس » لمؤلفه ايسيا برلين Isiah Berlin (المرجع السابق) ص ١٥١ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٨ — وتلاحظ أن هذا المؤلف كان ممن يوجهون إلى ماركس نقدا مرا .

(٦) جارودى (المرجع السابق) ص ١٥ — ويجدر بنا أن نذكر أن جارودى يعد أكبر فيلسوف اشتراكى فرنسى فى الوقت الحاضر .

وراجع مؤلف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ٩٠ .

(٧) بوبر Popper ج ٢ (المرجع السابق) ص ١١٤ . ويلاحظ أنه من أقسى ناقدى ماركس .

و « ذا اطلاع واسع » (٨)

على أن آراء ماركس فى الميدان الاقتصادى إنما يقوم بناؤها كلها على أساس نظرية القيمة. (٩) ، ولقد لقيت هذه النظرية اللاذع من النقد، بل الهدم على أيدى العلماء (كما رأينا وبينا) وقد انتهت سنوات تكوينه (من الناحية العاطفية والفكرية) قبل رحلته إلى انجلترا عام ١٨٤٩ . (١٠)

(ب) ـ سيئاته ـ مما يذكره عنه خصوم مذهبه أنه رجل أنانى ، وإن هذا ذنب لما وصفه به أبوه ذاته ، ولا يصح أن يعد من أصحاب المبادىء لأنه يغتفر الاساءة أو الخيانة لمبادئه ولا يغتفرها إذا وجهت إلى شخصه ، ويذكر عنه أن انجيلز وصفه بجمود العاطفة ، فى حين أنه إنما عاش فترة غير قصيرة من حياته كان لا يعتمد فيها ماليا إلا على انجيلز ، وأنه يكاد أن يكون ثمة اجماع عام على وصفه بتلك الأوصاف المهينة ، كما يصفونه بأنه كان حقوداً ، وكان طبيعيا أن يدفعه فقره الشديد رغم شدة ذكائه وواسع علمه إلى الحقد الذى لا يمكن أن ينجو تفكيره عن تأثيره ، وأنه شرير كثير الشجار ، تسيطر على نفسه روح حب الانتقام إلى حد الجنون (١١) . وأنه لا يتأثر بالعاطفة ، وليس لديه أى مثل أعلى أخلاقى أو اجتماعى يدعو الناس إليه ، فهو ـ فى تكوين آرائه ـ يعتمد على التاريخ (والقوانين التى يعتقد أنها تسيطر على تطوره) لا على المثل العليا . (١٢)

---

(٨) شومبيتر Sehumpeter (المرجع السابق) ص ٨٦ .

ويجدر بنا هنا أن نذكر أن ماركس أنجز دراسته بتقديم رسالته الجامعية (للدكتوراه) حول فلسفة أبيقور ، وذلك فى عام ١٨٤١ .

راجع : لينين : « مصادر الماركسية الثلاثة » (المرجع السابق) ص ١٣

(٩) ايسيا برلين : « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص ١٥

(١٠) راجع مؤلف الأستاذ Bigo (المرجع السابق) ص ٧

(١١) الشيوعية والانسانية (المرجع السابق) ص ٣٨ ـ ٤١ ومؤلف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ١٤٦ ـ ١٤٩ ، ١٧٦ ، ٨٩ .

(١٢) كارل ماركس تأليف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ٣ ، ٥ ، ٦ .

وفيما يتعلق بما كان عليه من العلم يقولون عنه أنه لا يصح أن يعد فى عداد علماء الاقتصاد ، فلقد أخذ عن علماء الاقتصاد جميع نظرياته فى حين أنه لم يضف إليها شيئا ، ثم هو لم يقم بتاتا بأية محاولة جادة ليتحقق ـ عن طريق التجربة والواقع ـ صحة القوانين الاقتصادية التى يقررها ، فالاقتصاد السياسى الماركسى ـ فيما يقولون ـ تغمره الصبغة الفلسفية ، فلقد كان طيلة حياته الطويلة فى انجلترا بعيداً عن الحياة ، لأنه كان غارقا فى أعماق بحار مؤلفات مكتبة المتحف البريطانى (١٣) .

ثم أنه تعوزه الأمانة العلمية والصدق ، ففى عام ١٨٧٥ كتب يقول : « إن الفهم الذى لقيه كتاب رأس المال بسرعة فى دوائر واسعة من الطبقة العاملة الألمانية هو أفضل جزاء للعمل الذى قمت به » (١٤) . ومن الأمور المتفق عليها لدى الباحثين أن كتابات ماركس عسيرة الفهم يشوبها ـ فى كثير من المواضع ـ الكثير من الغموض (كما سنبين فيما بعد ، بغير القليل من التفصيل) .

خاتمة ـ يبدو لنا ـ وقد عرضنا آراء هذين الفريقين المتنابذين من أنصار ماركس وخصومه ـ أنه إذا كان بعض ما صدر عن كل منهما من أقوال ليس بمنأى من بعض المبالغة التى هى إحدى سمات الخصومات فى مثل هذا الميدان ، إلا أنه يبدو لنا مع ذلك أن شخصية ماركس تعد مثالا بينا لإثبات صحة ذلك القول المأثور عن أحد الفلاسفة الفرنسيين :

« L'âme humaine est faite des Contradicions »

---

(١٣) راجع بيير بيجو P. Bigo : كتاب Marxisme & Humanisme (المرجع السابق) مقدمة المؤلف للطبعة الثالثة ص ١ ، ص ٢٥ ، ٣٤ ـ وراجع مؤلف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ١٤ ، ١٤٨ ، ١٦٥ ، ١٦٧ .

(١٤) راجع لانج O. Lange : « الاقتصاد السياسى » ـ ١ ـ القضايا العامة ـ ترجمة عن البولندية ا . هـ . ووكر ـ وترجمة عن الانجليزية الدكتور راشد البراوى ـ ومراجعة الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله (دار المعارف ١٩٦٦) ص ٣١٥ .

« خلقت النفس البشرية من متناقضات ».

الملحوظة الثانية : نزعة ماركس الى الغموض .

وعندى أن فى مقدمة ما يصح أن يعاب على ماركس ادعاؤه أن الطبقة العاملة كانت سريعة الفهم لكتاباته : لاريب أنها كانت سريعة الاستجابة لتعليماته ، شديدة التعلق بتوجيهاته ونظرياته ، لا لأنها فهمت كنهها بعد بحث ودراسة لها ، وإنما لأنها عرفت فحسب أن هذا المذهب يعمل على هدم أكبر عدو لها وهى طبقة الرأسمالية التى كانت ـ فى عصره ـ تستغلها ، وأنه يهدف إلى إسعاد تلك الطبقة العاملة وإلى رفع أغلال الاستغلال عن أعناقها ، ووضع إدارة المصانع بل ومقاليد الحكم بين أيديها : وإذا كان المثقفون الباحثون يرون أن كتابات ماركس ، غير القليل منها عسير الفهم يشوبه الكثير من الغموض ، فكيف يصح فى الأفهام أن تكون كتاباته سهلة الفهم طابعها الوضوح لدى غير المثقفين من غير الباحثين من الطبقة العاملة ؟ ! ! .

ولانجد أحدا من الباحثين ـ سواء كان من المؤيدين لماركس أو من المعارضين ـ من ينكر ذلك العيب الذى يشوب كتاباته لا سيما حين يكتب عن نظريات مجردة : ذلك العيب هو الغموض (١٥) .

---

(١٥) راجع مؤلف إيسابرلين (المرجع السابق) ص ٢ ، ٨٤ ، ١٢٢ حيث يذكر عن باكونين ماتحدث به عن العمال الذين كان يعتمد عليهم ماركس بينما هم لا يفهمون شيئا من نظرياته ـ وراجع ص ١٤٥ حيث يشير كذلك إلى غموض كتابات ماركس .

وراجع مؤلف بيير بيجو (المرجع السابق) ص ٨ من المقدمة حيث يقول : « أن ماركس أحد المؤلفين الذين لم تفهم كتاباتهم فهما صحيحا ، ذلك لأنه مؤلف عسير الفهم » ثم يقول : أننا لنشهد قدرا هائلا من سوء التفاهم (un énorme malentendu) بين ماركس وناقديه بل وبينه وبعض أتباعه » ويشير المؤلف كذلك إلى هذه الغموض صفحة ٨٩ ، ٩٨ .

وراجع « الماركسية » (ص ١٤٠) للدكتور جلال أحمد أمين حيث يشير

وفي ذلك يقول أحد كبار المفكرين الفرنسيين : « إن ماركس هو أحد المؤلفين الذين لم تفهم كتاباتهم فهما صحيحا . وذلك لأنه مؤلف عسير الفهم » ثم يقول : « أننا لنشهد قدرا هائلا من سوء التفاهم بين ماركس وناقديه ، بل وبين بعض من أتباعه وبينه » (١٦)

ولا يفوتنا - في مقام الختام أن نلاحظ أن ماركس - كما هو معلوم - ألماني ، ثم أن الكثير مما كتب على جانب كبير من العمق . والواقع أنه إذا كان من الأمور المعروفة أن الفلسفة الفرنسية - وبوجه عام العقلية الفرنسية - تعنى العناية كلها بوضوح العبارة ، حتى أننا نجد من أمثالهم المثل القائل « Ce qui n' est pas clair n'est pas français » (أي « أن ماليس واضحا لا يعد من الفرنسية ») فاننا نجد بالعكس أن الفلسفة الألمانية - وبوجه عام العقلية الألمانية - وقد كان ماركس ألمانيا كما هو معلوم - إنما تنزع إلى الغموض . ويعد الفرنسيون نزعتهم إلى الوضوح من سمات الديموقراطية ، بينما تعد النزعة إلى الغموض من سمات الارستقراطية ، إذ أنه لا يرقى إلى فهم ذلك الكلام الذى يشوبه الغموض إلا أصحاب الثقافة العالية أى « ارستقراطية الفكر » (l'élite) .

ويبدو أن كلمتى « عميق » و « وواضح » تعدان - لدى الألمان - كلمتين متعارضتين (١٧) .

= إلى « غموض » نظرية المادية التاريخية لماركس

وراجع للفيلسوف الفرنسي الماركسى جارودى كتابه عن « كارل ماركس » ترجمة جورج طرابيشى (طبع بيروت ١٩٧٠) ص ٦١ حيث يشير إلى الرسالة التى كتبها ماركس (أو « مخطوطات سنة ١٨٤٥ على حد تعبير المترجم) بعنوان « الأسرة المقدسة » فنجده (أى جارودى) يصفها « بالتعقيد والالتباس » ، ثم نجده يكرر وصف كتابات ماركس بالغموض والتعقيد (ص ٢٤٧ ، ٢٤٨) .

(١٦) راجع المقدمة التى كتبها Jean Marchal لكتاب Bigo (المرجع السابق) ص ٨ .

(١٧) بيير بيجو Bigo (المرجع السابق) ص ٥ .

المعوقة الثالثة ـ نظرية المادية التاريخية (أو التفسير الاقتصادى للتاريخ) ـ

لعل هذه النظرية كانت أكثر ما أحاطت بها شوائب الغموض من نظرياته .
« أن كثيرا مما قيل عن نظرية المادية التاريخية ـ كما يقول العالم البريطانى بوبر Popper ـ بعيد عن الصحة ، فكثيرا ما قيل بأن ماركس لايعترف إلا بالنواحى والبواعث المادية للحياة البشرية ، وهذا غير صحيح » (١٨) فغير صحيح أنه يهمل الناحية الأدبية والروحية والدور الذى يلعبه الفكر اهمالا تاما ، والصحيح أنه يرى دورهما دوراً ثانويا ، أما الدور الأساسى فهو للعوامل المادية والاقتصادية ، فهو يرى أننا لسنا مجرد كائنات روحية وأننا لا يمكن أن نحرر أنفسنا تماما من ضرورات وحاجيات معيشتنا المادية ، ثم هو لا ينكر أن للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والروحية رد فعل réaction أو تأثير على الحياة المادية أو الاقتصادية التى يعدها ماركس بمثابة « الأساس » لتلك الحياة الاجتماعية والسياسية وغيرها . (١٩)

تعليق :

إذا صح ما ذكره العلامة پوبر عن ماركس ، وهو فيما نعتقد صحيح ، فان ذلك لا يعنى مع ذلك هذه النظرية من المآخذ أو المنافذ التى تنفذ منها مهام النقد وتتلخص أهم ملاحظاتنا بهذا الصدد فيما يلى :

---

(١٨) بوبر: «المجتمع الحر وأعداؤه» The open society & its Ennemies جـ ٢ (المرجع السابق) ص ٩٤ ـ ونوجه الأنظار إلى أن هذا العالم البريطانى كان فى مقدمة الباحثين الذين وجهوا إلى مذهب ماركس نقداً علميا مرا دل على عمق وسعة اطلاع ، كما دل على روح علمية صادقة تتسم بالانصاف .

(١٩) راجع پوبر Popper (المرجع السابق) ص ٩٥ ـ ٩٧ وراجع « قاموس العلوم الاقتصادية Dictionnaire des Se. Economiques جـ ٢ طبع بباريس ١٩٥٨ ـ بحث بقلم Pierre Vilar عن ماركس والماركسية ص ٧٢٢ .

مبالغة . واهمال لعوامل اخرى :

إن العلامة بوبر ذاته لا ينكر أن ماركس وأتباعه قد بالغوا – على حد تعبيره – فى تقدير أهمية سلطان الاقتصاد ، بينما نجدهم قد أهملوا الدور الذى تلعبه **قوة السلاح** ، فالتاريخ يبين لنا – كما يقول – حالات كان فيها الحصول على المال وحدوث الاستغلال إنما يستند على القوة المسلحة »(٢٠) كما يحدث أحيانا فى بعض الانقلابات أو الحركات الثورية العسكرية (وذلك فضلا عن الأمثلة التاريخية التى سبقت الإشارة اليها) .

فصورة تلك المبالغة إنما تتمثل فى أن ماركس يجعل للعوامل الاقتصادية **دائما** ذلك الدور **الأساسى** ، وكان الأصح والأدق أن يقول أن لها **احيانا** ذلك الدور الأساسى . فهناك عوامل أخرى تلعب ذلك الدور الأساسى أحيانا وقد أهملها ماركس ، منها القوة المسلحة (وقد أشرنا اليها) .

– ومنها **المعتقدات الدينية** فقد لعبت دوراً أساسيا فى التاريخ فى الأزمنة القديمة وحتى قبل أن تعرف الديانات السماوية (وقد سبقت كذلك الاشارة إليها) (٢١) .

– وأحيانا تلعب **بعض الشهوات** مثل الغيرة والحقـــد وحب السيطرة وشهوة السلطة (التى تسيطر على الكثيرين فى الميدان السياسى) ذلك الدور الأساسى فى التاريخ ولقد سبق لنــا أن أوضحنا ذلك كله فى غير قليل من التفصيل (٢٢) .

يجدر بنا هنا أن نضيف إلى ما قدمنا بعض عوامل أخرى :

١ – فأحيانا تلعب **المصادفات** – وإن شئت فقل المقادير – دوراً كبيراً بل حاسما فى التاريخ . ذلك الدور الذى تعبر عنه أحسن تعبير العبـــارة الفرنسية الشهيرة المأثورة عن الفيلسوف باسكال Pascal وهى قوله : « لو أن أنف

---

(٢٠) بوبر ص ١٩٩ .
(٢١) راجع ص ٢٢٠
(٢٢) راجع ص ٢١٨ – ٢٢٢ .

كليوباترا كان أقصر لتغير وجه التاريخ »(٢٣) .

وحسبنا هنا أن نذكر . أننا إذا أردنا مثلا أن نبحث عن سر قوة سلطة أو نفوذ بابا روما (رئيس الكنيسة الكاثوليكية) ـ خلافا لبطريرك بيزانطة ـ منذ العصور الوسطى ، أو بالعكس عن سر ضعف سلطة ملك انجلترا ـ خلافا لغيره من الملوك ـ منذ القرن الثامن عشر ، أو سبب ازدياد سلطان ونفوذ رئيس الولايات المتحدة الأمريكية لا سيما منذ الحرب العالمية الأولى ، لوجدنا أن ذلك السر لم يكن سرا على المؤرخين الذين يعرفون الدور الكبير الذى لعبته بعض المصادفات فى هذا الصدد(٢٤) .

٢ ـ ومن تلك المصادفات ظهور بعض شخصيات فذة أو عبقرية (مثل غاندى فى الهند ، وسعد زغلول فى مصر ، ونابليون وديجول فى فرنسا ، ولينين فى روسيا ، وهتلر فى ألمانيا) .

ونجد فى هذا العصر ـ كما يذكر أحد الأساتذه الباحثين ـ « صورة جديدة ماركسية تعلى من شأن الإنسان ودوره فى التاريخ على حساب الظروف ، خاصة بعد أن أصبح جيفارا وماوتسى تونج وهوشى منه وكاسترو نماذج للشباب »(٢٥)

---

(٢٣) «S'il eut plus court, eût changé la face du monde »
وقد وردت هذه العبارة فى كتابه « أفكار » (أو خواطر) Penseés .

(٢٤) لزيادة التفصيل راجع بصدد « نفوذ بابا روما » الخ كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الإسلام » (الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ٤٦٧ - ٤٦٩ أو الطبعة الثانية (١٩٧٤) ص ١١٠ - ١١٣ وبصدد ضعف سلطة ملك انجلترا راجع موضوع « مهمة رئيس الدولة فى النظام البرلمانى » فى أى مؤلف لنا فى القانون الدستورى وبصدد رئيس جمهورية الولايات المتحدة راجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية (موضوع نظام الحكم فى الولايات المتحدة والنظام الرئاسى) .

(٢٥) راجع للدكتور حسن حنفى بحثاً بعنوان : « الأيديولوجية والدين »

(وهو يعنى الشباب الماركسى) .

٣ — النزعة الى التعميم (La généralisation)

سبق أن تكلمنا – فى إيجاز – عن هذه النزعة أو الظاهرة التى تلاحظ لدى كثير من المفكرين والفلاسفة، كما يقول العالم الاجتماعى الدكتور جوستاف لوبون ومن شأن هذه الظاهرة – كما يقول – أنها تؤدى بهم إلى الأخطاء، وذلك لأن من شأنها أن تميل بهم إلى أن يجعلوا من ملحوظة خاصة بحالة معينة (أو بعصر أو بلد معين) مبدأ عاما (أو قانونا) ينطبق ويسرى فى جميع الحالات (أو فى جميع العصور والأزمنة أو الأمكنة) .

ولقد كانت نزعة التعميم هى التى جرت ماركس إلى هذا الخطأ، خطأ المبالغة فى دور العوامل الاقتصادية وأثرها فى دوران عجلة التاريخ .

دليل نزعة التعميم لدى ماركس : « وشهد شاهد من أهلهم » حسبنا على ما قدمنا دليلا أن نشير إلى ما شهد به لينين من « أن ماركس استنتج حتمية تطور المجتمع من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى (ماركسى فيما يقصد) من أمر واحد فحسب هو التشريع الاقتصادى **للمجتمع المعاصر لماركس** » (٢٦) .

ونضيف إلى ما تقدم (كدليل على نزعة التعميم لدى ماركس) ما لاحظناه من أن المبدأ أو القانون الذى استنبطه ماركس عن تطور عصور أو مراحل التاريخ من نظام الرق ثم إلى نظام الاقطاع ثم إلى النظام الرأسمالى، إنما استنبطه ماركس من دراسته لتاريخ غرب أوروبا فحسب . وهو لم يستطع – ولا يمكن لأحد أن يستطيع – أن يثبت لنا أن هذه المراحل قد مرت على تطور التاريخ الأمريكى او غيرها من القارات (أو لشرق أوروبا) .

ولقد فات ماركس – كما يقول أحد كبار المؤرخين – « أن أى تقسيم للتاريخ إلى عصور هو تقسيم غير طبيعى »، لأنه (كما يقول) لا يوجد فى الواقع بين

= تعليقا على مؤلف للباحث الاشتراكى الفرنسى M. Radinson منشور بمجلة « الفكر المعاصر » (تصدر عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر) عدد أكتوبر ١٩٦٨ ص ٧٩ وما بعدها .

(٢٦) بوبر (المرجع السابق) جـ٢ ص ١٥٥ .

مختلف العصور انفصال تام حتى يستطاع تحديد بداية ونهاية كل عصر ، بل يوجد فيما بينها تداخل واتصال لا انفصال ، لذلك لم يكن من اليسير أن نحدد تواريخ العصور كما لو كان الأمر متعلقا بتحديد تاريخ حادث من حوادث التاريخ (كبداية حرب أو ثورة أو أسرة مالكة أو نهايتها) .(٢٧)

فمثلا إذا نحن نظرنا إلى نظام الرق نجد أن الرق كانت لاتزال له آثار باقية فى عصر النظام الاقطاعى بل وفى عصر النظام الرأسمالى .

ثم أن نظام الرق الذى كان معروفا فى اليونان القديمة كان يختلف اختلافا كبيراً عن الرق الذى عرف فيمابعد لدى الإسرائيليين ثم فى المسيحية ، ثم عن ذلك الذى عرف فى الإسلام(٢٨) .

تنبيه الى خطا ذائع : ومن الأخطاء الذائعة فى هذا المقام ما نجده يتردد على ألسنة بعض من كبار الساسة والكتاب من أن بالعالم العربى فى هذا العصر الحاضر

---

(٢٧) راجع ديفز Davis (أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة إكسفورد سابقا) : « أوربا فى العصور الوسطى » ترجمة الدكتور عبد الحميد حمدي محمود (استاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب بالاسكندرية سابقاً) الطبعة الأولى ١٩٥٨ ص ٩ .

وفى مثل هذا المعنى يقول الأستاذ كوبلاند Coopland (أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة ليفربول سابقاً) فى كتابه: «الاقطاع والعصور الوسطى بغرب أوروبا » ترجمة الاستاذ الدكتور محمد مصطفى زيادة (طبعة ١٩٤٦) ص٣ يقول عن عصر الأقطاع : « لم يكن العصر الاقطاعى عصرا منفصلا عما سبقه أو لحقه من عصور التاريخ ، إذ أنه ليس بالحادث الذى يحدده زمن معين أو مكان خاص كقيام أسرة فى الملك بدولة من الدول ، أو وقوع معركة حربية كبرى ، انما هو طور من أطوار النمو التى تدرج فيها المجتمع الانسانى ، آذنت به بوادر معينة إيذانا بطيئا ، كما آذنت بزواله ظواهر ممعنة فى البطء » .

(٢٨) راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الإسلام » (الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ٨٤١ - ٨٥٠ والمراجع المشار إليها فيه .

«إقطاع» ، بل وأنه كان يوجد بمصر قبل ثورة يوليو « اقطاعيون » . وفى ذلك خطأ بيّن ، « فالاقطاع » هنا يستعمل بمعنى: الملكيات الزراعية الكبيرة،وهو معنى يختلف اختلافا كبيرا عن المعنى الذى عرف به نظام « الاقطاع » فى التاريخ ، فمصر نظام الاقطاع عرف فى أوروبا الغربية فى القرن التاسع والعاشر ثم بلغ دور النضج والتمام فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر ثم بدأ بعد ذلك فى الاندثار تدريجيا . وقد وجدنا الصليبيين حين غزوا بلاد الشرق الأدنى فى العصور الوسطى حملوا معهم ذلك النظام الاقطاعى الأوربى الذى لم يعرف أولئك الصليبيون غيره من النظم ، وطبقوه فى تلك البلاد الشرقية على غير أساس (وكان ذلك منذ أواخر القرن الحادى عشر) (٢٩).

وكان لهذا النظام الاقطاعى مميزات أو خصائص . لم تعرف فى الدول العربية فى عصرنا هذا ، ومن أهم تلك المميزات أو الخصائص أن للسيد الاقطاعى سلطات الحكم ، فهو فى الأصل قائد من قواد الجيش عينه الملك حاكما لإقليم . ولهذا الحاكم الاقطاعى حق فرض الضرائب ، لا لحساب الملك ، بل لحسابه الخاص (وذلك فى مقابل دفع إعانة معينة للملك) كما كان يستطيع أن يعقد حلفا مع غيره من زملائه السادة الأقطاعيين ، وكذلك كان يحتفظ تحت إمرته فى اقطاعيته بالقوة العسكرية التى كان يقودها ، وبذلك لم يكن للملك جيش خاص به ، لذلك كان الملك ـ فى زمن الحرب ـ يدعو سادة الاقطاع للوفاء بالتزاماتهم بالدفاع عنه . وكانت بيد السيد الاقطاعى seignour ولاية القضاء فكانت المحاكم تحكم باسم السيد الاقطاعى لا باسم الملك ، كما كان يعمل على سك النقود باسمه (لا باسم الملك). الخلاصة أن السيد الاقطاعى كان الحاكم الفعلى للاقليم ولم تكن للملك سوى مجرد سلطة إسمية .

كما أن القن كان مربوطا إلى الأرض التى يمتلكها السيد الاقطاعى ، فهو لا يملك الحرية فى الانتقال عنها ، فكان يشترى ويباع كجزء من العقار الذى يمتلكه

---

(٢٩) راجع كوبلاند (المرجع السابق) ص ٣ ، ٩ ، ١٣ ، ١٧ .

السيد ، ولم يكن له أن يرفض الانتقال إلى تبعية سيد جديد ، ولم يكن للقن أن يتزوج من جهة خارج نطاق الأملاك المملوكة للسيد إلا بإذنه . وذلك عـــدا التزامات أخرى(٣٠).

هذا هو نظام الاقطاع كما عرف فى التاريخ (فى العصور الوسطى) ، وكما هو معروف لدى الغربيين ، فهل يصح الادعاء بأن البلاد العربية عرفت فى العصر الحاضر أو قبيل هذا العصر مثل هذا النظام ؟ .

٤ ـ **دور الفكر** : كما أننا لا نوافق على أن يكون للفكر ذلك الدور الثانوى ، وأن الدور الأساسي هو دائماً للعوامل المادية والاقتصادية (لاسيما وسائل أو أدوات الانتاج) . ولا نفهم كيف نسبغ مثل هذه الأهمية على تلك الوسائل أو الادوات ، ولا نسبغ مثلها على صانعها أو مخترعها وهو الانسان ، وأهم ما فى الانسان وهو العقل أو الفكر .

بعد انتصار الثورة الشيوعية الروسية (فى اكتوبر ١٩١٧) كان الموقف فى روسيا على جانب كبير من العسر ، وكان مردّ ذلك العسر ـ كما قال لينين نفسه : « لأنه لم تكن هنالك أفكار بناءة » .

« there were no further constructive ideas. »

وحينئذ نجد أن لينين جاء بفكرة اقامة أحدث الصناعات الميكانيكية الكهربائية على أوسع نطاق .

ولقد كانت هذه **الفكرة** الجديدة التي أصبحت أساس تطور غيّر الأساس الإقتصادى والمادى لسدس العالم (كما يقول العلامة بوبر)، وكانت القوة المحركة وراء هذا التطور (كما يقول) إنما هو الحماس « **للفكرة** » .

ثم يقول : « أننا نجد فى بعض الأحوال أن الأفكار تستطيع أن تقيم ثورة فى الأوضاع الإقتصادية لبلد من البلاد ، لا أن تقوم تلك العوامل الاقتصادية بتكييف هذه الأفكار » (٣١).

---

(٣٠) لزيادة التفصيل يراجع كتابنا « الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية (الطبعة الأولى) ١٩٥٨/١٩٥٩ ص ٩٧ - ١٠٢ .

(٣١) بوبر (المرجع السابق) ص ٢٠٩ .

وكما يقول أحد رجال الفكر عن ماركس : « لقد كان رأيه دحض دور الفكر ، ولكن دور فكره دحض رأيه » (٣٢) .

ولا ريب أنه يعني بذلك أن اعلان ماركس لمذهبه (وهو يمثل فكرا جديدا) قد لعب دورا كبيرا في تطور التاريخ ، بحيث يعد ذلك الدور برهانا يدحض رأيه في أن للفكر دورا ثانويا .

وكذلك لم يكن دورا ثانويا ذلك الدور الذي لعبته تلك الأفكار التي انطوت عليها نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو ، ذلك « العقد الاجتماعي » الذي كان في عصر الثورة الفرنسية يوصف بأنه « انجيل الثورة L'évangile de la Révolution » ، وذلك رغم أن الآراء التي انطوى عليها كتابه لم تكن تستند إلى حقائق علمية أو تاريخية ، فلقد بدأ كتابه (أو نظريته) بهذه العبارة : « أنني أفترض Je suppose » .

ـ وكذلك لا يمكن الأخذ برأي ماركس الذي أبداه عن أولوية المادة على الفكر ، فهو رأي غير علمي لأنه لا يمكن التحقق من صحته بالتجربة أو بالملاحظة (٣٣) .

بعبارة أخرى أنه لم يستطع اثباته عن طريق أساليب المنهج العلمي .

ـ ٥ ـ دور الجنس Race

إذا صح ـ كما يقول الفيلسوف الفرنسي لعلم الاجتماع (الدكتور جوستاف لوبون) ـ أن نرجع الأحداث التاريخية إلى عامل واحد من العوامل ـ كما يفعل الماركسيون ـ كان هذا العامل هو الجنس Race . وحسبنا دليلا على ذلك ما نلاحظه من أن العوامل الاقتصادية الواحدة تؤثر تأثيرا مختلفا على شعوب تنتسب إلى أجناس مختلفة (٣٣ مكرر) .

---

(٣٢) « كارل ماركس » تأليف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ٢٢٨ .

(٣٣) « مقدمة إلى الاشتراكية » للدكتور جلال أحمد أمين ، ص ١٣٠ .

(٣٣ مكرر) جوستاف لوبون Le Bon : « الأسس العلمية لفلسفة التاريخ » طبعة باريس ١٩٣١ (المرجع السابق) ص ١٠٣ ـ ويضيف إلى ما تقدم قوله :

خاتمـة : أن انجيلز ـ زميل ماركس وشريكه فى زعامة الماركسية ـ قد بدأ فى أواخر حياته يدرك ما فى نظريتهما عن « المادية التاريخية » من المبالغة فأخذ يتراجع ويرجع عن ذلك الغلو ، فالفيلسوف الاشتراكى الفرنسى جارودى يقول عن انجيلز : « أنه يحظر علينا إرجاع كل شىء إلى الاقتصاد ، أو استنتاج كل شىء من الاقتصاد (٣٤) . وفعلا فاننا نجد انجيلز ـ فى أواخر سنىّ حياته ـ كتب يقول « أنه لا هو ولا ماركس كان يقصد بأن العنصر الاقتصادى هو العنصر الوحيد ذو الأثر فى تقرير أو تسيير مجرى التاريخ » ، ثم يقول عن النظريات والأنظمة السياسية والنظريات الفلسفية أو القانونية والمعتقدات الدينية (وغيرها مما يطلق عليها « البناء العلوى ») : « أنها فى حالات كثيرة نجدها ذات الاثر الاهم فى تقرير صورة أو شكل تلك الصراعات الطبقية » (٣٥) ـ ان هـذا القول يمثل ـ فى نظرنا ـ عدولا عن نظرية المادية التاريخية .

الملحوظة الرابعة ـ الحتمية التاريخية ، وحتمية الحل الاشتراكى :

من المبادىء التى نادى بها ماركس مبدأ الحتمية التاريخية ، وحتمية الحل

= « إن الأجناس الراقية تضم بينها عدداً غير قليل من أصحاب الكفاءات الممتازة l'élite ، وهؤلاء هم الذين يتقدم العالم على أيديهم » .

(٣٤) جارودى : « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص ١٠٥ .

على أننا نذكر أنه كان مما ورد فى كلمة التأبين التى ألقاها انجيلز بمناسبة وفاة ماركس (سنة ١٨٨٣) قوله : « إن إنتاج وسائل المعيشة المادية ، وبالتالى درجة التقدم المادى (أو الإقتصادى) التى يحرزها شعب من الشعوب فى عصر من العصور تعد الأساس الذى تقوم عليه أنظمة الدولة والمبادىء القانونية والفن بل والأفكار المتصلة بالمعتقدات الدينية » ، راجع K Marx : Selected Works (الترجمة الانجليزية الطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥) جـ ١ ص ١٦ .

(٣٥) كان ذلك مما كتبه انجيلز فى خطاب بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٨٩٠ إلى جوزيف بلوخ Bloch منشور فى Marx Selected Works الجزء الأول . الترجمة الانجليزية (الطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥) ص ٣٨١ ويلاحظ أن انجيلز توفى عام ١٨٩٥ .

الاشتراكى ، ومن عجب أن كثيرين من القائلين بأنهم لايدينون بالشيوعية يرددون وراءه هــذا المبدأ أو الشعار ، وهم لايدرون أنه إنما يقصد بالحل الاشتراكى : الاشتراكية الماركسية أى الشيوعية .

فالى أى حد هذا حق أو بعيد عن الحق ؟ إن مما يميز « الاشتراكية العلمية » (أى الماركسية) عن غيرها من أنواع الاشتراكية هو ما يقدمه ماركس من الأدلة على حتمية قيام تلك الاشتراكية (الماركسية) سواء كانت أمرا مرغوبا فيه أو مرغوبا عنه من البشرية(٣٦) .

قوانين التطور : ويجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار إلى أن فكرة « الحتمية » أو التنبؤ التاريخى ، انما تقوم على أساس الاعتقاد بأن ثمة « قوانين » يسير التطور التاريخى وفقا لها ، وهــو ما يطلق عليه « المذهب التاريخى » historicism(٣٧).

على أن الأسلوب العلمى – كما يقول العلامة بوبر – لايقر الأخذ بمبدأ أو فكرة الحتمية(٣٨) ، فإذا صح أن فى مقدورنا التنبؤ بسير تاريخ أحداث المستقبل – كما يقول – فإن ذلك يعنى أنه ليس فى مقدور العقل ولا إرادة البشر أن تـُدخل على خطوات سير الأحداث تبديلا أو تعديلا ، وأن كل ما يطلب منا هو أن نعمل على إزالة العوائق التى تعترض طريق سيرها طبقا لتلك التنبؤات »(٣٩) .

---

(٣٦) شومبيتر ص ١٣٢ .

(٣٧) راجع للعلامة بوبر (الأستاذ بجامعة لندن) كتابه The Poverty of Historicism وقد ترجمه إلى العربية الاستاذ الدكتور عبد الحميد صبره (وقد نشرته منشأة المعارف بالاسكندرية عام ١٩٥٩) تحت عنوان « عقم المذهب التاريخى » . ولقد كان انجيلز يفخر بأن ماركس « اكتشف قانون التطور الذى يسيطر على تاريخ البشرية » – كان ذلك فى الخطاب الذى ألقاه فى تأبين ماركس – وقد نشر فى Marx: selected works جـ ١ ص ١٦ .

(٣٨) راجع « عقم المذهب التاريخى » (المرجع السابق ص ١٣٥ – ١٣٦) وسوف نزيد هذا الرأى تفصيلا لصدد الكلام عن التنبؤات .

(٣٩) بوبر (المرجع السابق) جـ ٢ ص ٨١ – ويضيف إلى ماتقدم قوله : =

ويرى بوبر أنه لا يمكن أن يكون للتطور « قانون » ، وإنما هناك « اتجاهات » (٤٠) .

ولقد وجهت يد التاريخ صفعة قوية على وجه تلك « الحتمية » فكذبتها أحداثه تكذيباً ، وكفى بالتاريخ حسيبا ورقيبا .

(أ) — فلقد كان ماركس يرى حتمية الصراع بين طبقة البورجوازية (الرأسمالية) وطبقة البروليتاريا (الطبقة العاملة) ولكن التاريخ بين لنا بالعكس أن الطبقة العاملة — منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد استطاعت فى البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون صراع ، وإنما نالتها بموافقة الطبقة العليا الحاكمة ذاتها (٤١)

الواقع أن هذا العصر هو عصر الصراع بين نظامين اجتماعيين واقتصاديين عالميين متعارضين ، عصر الثورات الاشتراكية (الماركسية وغير الماركسية) وثورات التحرر الوطنى . (٤٢)

(ب) وكان ماركس يرى حتمية انقراض الطبقة الوسطى (التى تضم بوجه خاص طائفة صغار الملاك والحرفيين Artisans أصحاب الصناعات الصغيرة ، وأصحاب المتاجر الصغيرة) كنتيجة لما ستعانيه هذه الطبقة من أزمات ناجمة عن

= ولا يصح أن يؤاخذ ماركس لأنه أخذ بغير الرأى الذى نقول به ، فلقد كان أكبر رجال العلم فى عصره ينادون بمثل ذلك الرأى الذى ينادى به .

(٤٠) بوبر جـ ٢ ص ٨٢ . ويضيف إلى ما تقدم :

لقد كتب ماركس فى كتابه رأس المال يقول . « حينما يكتشف مجتمع من المجتمعات القانون الطبيعى الذى يرسم طريق تطوره فإنه لا يستطيع أن يتجاوز مراحل ذلك التطور أو أن يتجنبها بجرة قلم » .

(٤١) جيد ، وريست ، Gide & Rist : « تاريخ المذاهب الاقتصادية » (الطبعة السابعة — باريس ١٩٤٧) ص ٥٤٠ .

(٤٢) راجع « رأسمالية القرن العشرين » تأليف يوجين فارجا Varga ترجمة الأستاذ أحمد فؤاد بلبع (طبع عام ١٩٦٧) ص ١٨٨ .

شدة وطأة منافسة كبار الرأسماليين من أصحاب المشروعات الصناعية والتجارية الكبرى ، وأن هذه الطبقة الوسطى ستتحول إلى بروليتاريا (أى إلى طبقة عاملة) ولكن هذه الطبقة لم تنقرض كما بين التاريخ وكما هو بين(٤٣) . (وسوف نعود إلى هذه المسألة بتفصيل أوفى بصدد الكلام عن عدم صحة تنبؤات ماركس)

(جـ) وكان ماركس يرى حتمية إزدياد بؤس الطبقة العاملة فى ظل النظام الرأسمالى . ولكن التاريخ بين لنا أن هذه الطبقة لم يأخذ بؤسها فى الزيادة حدة أو شدة كما كان يرى ماركس ، بل نجد بالعكس أن مستوى معيشتها قد أخذ فى الدول الرأسمالية ـ فى الارتفاع باطراد (٤٤) .

(د) ـ وكان غالبية الروس الماركسيين يعتقدون ـ فيما قبل عام ١٩١٧ (حيث قامت الثورة الشيوعية) ـ بأن فترة من « الديموقراطية البورجوازية » سوف تكون النتيجة **الحتمية** لسقوط النظام القيصرى . ولكن أحداث التاريخ كما هو معلوم ـ لم تحقق صحة تلك « الحتمية » . (٤٥)

(هـ) وكان ماركس يرى حتمية **انهيار النظام الرأسمالى** كنتيجة لحركة ثورية عمالية لإزدياد بؤس هذه الطبقة ، أو كنتيجة لهدم الرأسمالية نفسها بنفسها على يد مايتولد من بطونها من أزمات اقتصادية دورية ، ثم قيام النظام الاشتراكى الماركسى على أنقاض النظام الرأسمالى . ولقد سبقت لنا الإشارة إلى أن لينين قد ذكر « أن ماركس استنتج حتمية تطور المجتمع من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى (يقصد : ماركسى أى شيوعى) من أمر واحد فحسب هو التشريع الاقتصادى للمجتمع المعاصر لماركس (٤٦)

---

(٤٣) جيد ، ورست ص ٥٣١ .

(٤٤) « راجع السياسة السوفيتية » Soviet Politics لمؤلفه بارنجتون مور (بنيويورك ١٩٦٥) ص ٢٠ .

(٤٥) « الطبقات فى المجتمع الحديث » ـ للاستاذ بوتومور (أستاذ العلوم الاجتماعية بمدرسة العلوم الاقتصادية والسياسية بلندن) ـ ترجمة الأستاذ وهيب مسيحة (ترجم عام ١٩٥٧) ص ٤٦ - ٤٩ ، ٧٤ ، ٧٥ .

(٤٦) بوبر جـ ٢ ص ١٥٥

وهو استنتاج خاطىء (كما سبق أن بينا لأنه مظهر من مظاهر نزعة التعميم الخاطئة) فالتاريخ بين لنا أن ذلك التشريع الاقتصادى فى الدول الرأسمالية لم يظل ثابتا جامدا على الحال الذى كان عليه فى عصر ماركس ، فمنذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أخذ ذلك التشريع فى التغير والتطور إلى حد كبير ، فعمدت التشريعات إلى التضييق من حقوق الملكية شيئا فشيئا ، كما وجدناها من الناحية الأخرى تكفل الكثير من ضروب الخدمات الاجتماعية للطبقة العاملة(٤٧).

أما عن انهيار النظام الرأسمالى فلعل هذا كان التنبؤ الوحيد الذى كان ماركس محقاً فيه كما يقول العالم الاقتصادى الأمريكى شومبيتر ، وإن هناك كثيرين من المحافظين (الرجعيين) ومن المعارضين للاشتراكية ـ كما يقول من يتنبأون بذلك ، « وليس ضروريا ـ على حد تعبيره ـ أن يكون الباحث اشتراكيا من أجل أن يصل إلى تلك النتيجة ، فإذا كان الطبيب يتنبأ بأن المريض سوف يموت بعد قليل (أو حالا) فإن ذلك لا يعنى أن وفاته أمنية من أمنياته » (٤٨) .

ولكن انهيار الرأسمالية ـ كما يقول ـ لن يكون (كما يرى ماركس) راجعا إلى فشلها أو بسبب الظروف التى ذكرها . فالواقع أن الانجازات التى حققتها الرأسمالية والتى يمكن أن تحققها ـ كما يرى ذلك العالم الاقتصادى ـ تجعل احتمال سقوطها تحت أثقال فشلها احتمالا بعيداً . أن الأسباب التى ذكرها ماركس لإثبات انهيار الرأسمالية ـ وبخاصة إزدياد بؤس الطبقة العاملة ـ لم تثبت صحتها ، وحتى إذا سلمنا جدلا بصحتها ـ كما يقول شومبيتر ـ فهى لا تؤدى حتما إلى انهيار

---

(٤٧) بوتومور (المرجع السابق) ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٢ ، ٦٣ ـ وراجع بوبر (المرجع السابق ص ١٦٦ حيث يقول أن ازدياد البؤس أو الفقر لا يتحقق إلا تحت ظلال رأسمالية فردية » ـ ولم يستطع ماركس أن يدخل فى تصوره أن النزعة الفردية (أى المذهب الفردى) ستأخذ فى الانهيار منذ أوائل القرن العشرين .

(٤٨) شومبيتر (المرجع السابق) ص ١٣٤ ، ص ١٣٧ حيث يقول : « هل يمكن أن تظل الرأسمالية باقية على قيد الحياة ؟ لا ، انى أعتقد أنها عاجزة دون ذلك » ـ وراجع ص ١٣٨ .

الرأسمالية . والواقع أنه إذا قدر للرأسمالية أن تنهار فإن انهيارها - كما يقول - إنما سيكون سببه نجاحها لا فشلها . إن نجاح النظام الرأسمالى ذاته من شأنه - على حد تعبيره - أن يقوض تدريجياً بنيان الأنظمة الاجتماعية التى تقوم بحماية ذلك النظام ، وليس من الأمور الحتمية أن يعقب انهيار الرأسمالية نظام اشتراكى ماركسى ، فمسألة النظام الجديد الذى يقوم على انقاض الرأسمالية هى مسألة أو مشكلة أخرى ، فقد يعقب انهيارها الفوضى ، أو اشتراكية أخرى غير الماركسية(٤٩) ومع ذلك فإن الرأسمالية الفردية (أى رأسمالية الدولة التى تأخذ بالمبدأ أو المذهب الفردى) التى كان يهاجمها ماركس - والمعروفة فى عصره - والتى كان يتنبأ بانهيارها ، قد انهارت فعلا ، فلا توجد الآن دولة فى العالم الغربى المتمدين لا تتدخل فى الميدان الاقتصادى أو فى ميدان العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال ، ولا تقوم بخدمات للطبقة العاملة أخذاً بالمبدأ الفردى ، ومع ذلك فإن تلك الدول - رغم تدخلها (أى رغم تلك النزعة الاشتراكية) - لا تزال بعيدة كل البعد عن الاشتراكية الماركسية . (٥٠) .

---

(٤٩) فهناك (كما يقول شومبيتر) عدد كبير من علماء الاقتصاد - رغم وقوفهم مواقف المعارضة من الاشتراكية - نجدهم مع ذلك يوافقون على اتخاذ الاجراءات التالية :

(ا) سياسة تثبيت الأسعار ، (ب) الرغبة فى تحقيق قسط كبير من المساواة فى دخول (أو ايراد) الأفراد ، أى تقريب أو تقليل الفوارق فيما بينهما ، (ج) تحديد الأسعار (د) رقابة الحكومة على أسواق النقد (هـ) امتداد (أو توسيع) نطاق دائرة صنوف الحاجيات التى يجب أن تقوم الدولة بسدادها . (و) كل أنواع التأمين الاجتماعى . - وذلك كله يبعدنا بصورة هائلة عن الرأسمالية المعروفة فى عصر ماركس . ويلاحظ أن بعض هذه الاجراءات نجدها ضمن برامج بعض الأحزاب المحافظة ، كما نجدها قد نفذت فعلا فى امريكا (شومبيتر ص ٤٥٣) .

(٥٠) شومبيتر ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٨ - ويلاحظ أن ماركس لم ينكر احتمال قيام الاشتراكية بطريقة سلمية فى بلد كانجلترا .

وأنه ليبدو - كما يقول شومبيتر - « أن ماركس لم يكن يدرك الإمكانيات الهائلة للنظام الرأسمالى فى ميدان الانتاج ، تلك الامكانيات التى تسمح برفع مستوى معيشة الجماهير إلى حد غير ذى حدود ، وذلك دون الإلتجاء إلى نزع ملكية اصحاب الأملاك ، وإلى أى حد يستطيع ذلك النظام العمل لصالح الطبقة العاملة » ثم يقول : « لقد كان شمولر Schmoller أقرب إلى الصواب حين رأى أن إتجاه التطور إنما يسير ناحية البيروقراطية والتأميم اللذين يسيران بخطوات تدريجية ، أى ناحية اشتراكية الدولة(٥١) ثم أن ماركس - فيما يبدو لنا - لا يعمل بتاتا حسابا للدور - الكبير أحيانا - الذى تلعبه المصادفات - وإن شئت فقل الأقدار - فى تطور التاريخ (كما قدمنا) .

خاتمة - على أن ماركس وانجيلز قد أدركا - فيما يبدو - ما كان منهما من المغالاة أو الشطط فى الأخذ بفكرة الحتمية ، فتراجعا عن بعض ما كان لهما من آراء بهذا الصدد(٥٢). أن ماركس لم يحاول أن يتحقق من صحة القوانين التى كان يستنبطها ويبنى على أساسها تلك الحتمية . فقانون نظرية القيمة مثلا لم يكن تجريبيـا . الواقع أن ماركس - باعترافه - « كان لا يريد أن يفهم العالم بل يريد أن يغيره » (كما ذكر الفيلسوف الاشتراكى المعروف سارتر)(٥٣) .

= ولا نود أن نخفى أننا لم نستطيع أن نتفهم تماما كيف أن إنهيار الرأسمالية سيكون نتيجة نجاحها ، أنه يدخل بنا - لبيان ذلك - فى أعماق ميدان ، يجدر بنا أن ندعه لأساتذة علم الاقتصاد ، فهو ليس ميدان أساتذة القانون الدستورى والأنظمة السياسية .

(٥١) شومبيتر ص ١٤٣ وما بعدها .

(٥٢) جارودى : « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص ١٠٣ ، ١٠٤ بحيث يذكر ما نصه « . . . صحح ماركس وانجيلز كل شطط حتمى النزعة . . . » فقد تراجعا عن بعض الصيغ التى وردت فى كتابى « الايديولوجيا الألمانية » و « بؤس الفلسفة » .

(٥٣) راجع بحثا بقلم سارتر بعنوان « التوليتاتية » وقد نشر عقب وفاة الزعيم =

الملحوظة الخامسة ـ تنبؤات ماركس ـ بينا ـ فيما قدمنا ـ كيف أن أحداث التاريخ كذبت تنبؤات ماركس جميعاً اللهم إلا ما تنبأ به عن انهيار النظام الرأسمالى ولكن انهياره لن يكون ـ كما أشرنا ـ بسبب الظروف والعوامل التى ذكرها ماركس (٥٤) .

ورغم أن فكرة « الحتمية » لم تقرها البحوث العلمية وقد كذبتها الأحداث التاريخية ، وأخذ ماركس وانجيلز فى التراجع بعض الخطى عن السير فى طريقها ، رغم ذلك كله نجد بعض زعماء الشيوعية من بعدهما قد رددوها ، وكان الأجدر بهم أن يردوها .

إذ وجدنا لينين ـ كما يقول بريجنيف « قد اقتنع بأن انتصار الاشتراكية (وهو يقصد الشيوعية) على نطاق العالم أمر محتوم » .

ويقول بريجنيف : « مهما اختلفت البلدان التى تشكل عالمنا المعاصر عن بعضها البعض فان كلا منها سيؤدى بل سيصل حتما إلى الشيوعية » (٥٥) .

= الشيوعى الايطالى توليانى عام ١٩٦٤ . وقد نشر فى مؤلف بعنوان « تجارب اشتراكية » ص ١٦٥ وقد ترجمه من الفرنسية جورج طرابيشى ونشر ببيروت عام ١٩٦٦ ومؤلف p. Bigo (المرجع السابق) ص ٢٣ حيث يقول : « أن ماركس لم يقم بتاتا بأية محاولة جادة للتحقق من صحة القوانين التى يقررها » وراجع ص ٣٥ من المؤلف المشار اليه .

(٥٤) شومبيتر (المرجع السابق) ص ٤٦٢ حيث يقول : « أن ماركس قد أخطأ بصدد تنبؤاته عن الظروف التى سوف يتم فيها انهيار المجتمع الرأسمالى » .

(٥٥) يراجع فى ذلك تقرير بريجنيف (السكرتير العام للجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفييتى) فى الاجتماع المشترك للجنة المركزية للحزب الشيوعى للاتحاد السوفييتى ومجلس السوفييت الأعلى للاتحاد السوفييتى ومجلس السوفييت الأعلى لجمهورية روسيا ـ احتفالا بالعيد المئوى لميلاد لينين (فى ٢١ ابريل ١٩٧٠) طبع بعنوان « أفكار لينين تنتصر » (من مطبوعات وكالة أنباء نوفوستى ـ ١٩٧٠) ص ٦٤ ، ٦٥ . =

وأننا لنرتاب كل الريبة أن تكون أمثال هذه الأقوال صادرة حقا وصدقا عن إيمان - بما يقولون - مكين ، بل أننا لنعتقد اعتقاد اليقين أن الأمر لا يخرج عن دائرة الدعاية للمذهب لا سيما بين طوائف المترددين أو الانتهازيين .

اختلاف رأسمالية عصر ماركس عن رأسمالية القرن العشرين :

على أننا إذا نظرنا إلى الرأسمالية بالصورة التى كانت معروفة فى عصر ماركس (أى حوالى منتصف القرن التاسع عشر) والتى هاجمها لما كان عليه العمال من سوء الحال ، بل أسوأ حال، لما كانوا يعانونه من أسوأ وأقبح صور الاستغلال ، تلك الرأسمالية التى تنبأ ماركس بانهيارها قد انهارت فعلا ، فالرأسمالية المعروفة فى هذا القرن العشرين قد أصبحت - بعد صدور التشريعات العمالية (التى تحمى العمال من الاستغلال) تختلف اختلافا هائلا عن تلك الرأسمالية التى عرفها ماركس . ثم أنها لم تعقبها بعد انهيارها وزوالها - فى الدول الغربية وكثير غيرهـا من الدول الافريقية والآسيوية - اشتراكية ماركسية كما تنبأ ماركس . وحتى تلك الاشتراكية الماركسية التى وصفها ورسمها ماركس تختلف اختلافا كبيراً عن تلك الصورة من الاشتراكية التى قررتها الدولتان الماركسيتان الكبيرتان فى هذا القرن وهما روسيا والصين (كما سنبين فيما بعد) (٥٦) .

التنبؤ بالاتجاهات ، بشروط معينة - الواقع - كما يقول أحد كبار علماء الإقتصاد - أن الأمر حين يتعلق بالتنبؤات عن مستقبل نظام من الأنظمة « فاننا لا نستطيع إلا معرفة الاتجاهات (tendances) العامة للتطور فى بلد معين .. وهذه الاتجاهات لا تدلنا إلا على ما سيحدث فى ذلك البلد .. لو أن الامور

= وراجع بوبر (فى كتابه « المجتمع الحر وأعداؤه » The Open Society & its ennemies « (المرجع السابق) جـ ٢ (ص ٣٠٣ الشرح) رقم ٢ على الفصل ١٣) حيث يقول : تحت عنوان : النسبية التاريخية » Historical relativism : « أن ما يعد قانونا فى فترة تاريخية معينة لا يعد حتما حقيقة فى فترة أخرى » .

(٥٦) بوبر : « المجتمع الحر وأعداؤه » (المرجع السابق) جـ ٢ ص ١٢٩

ظلت سائرة على النحو الذى كانت تسير عليه فى الفترة التى كانت موضع دراستنا وملاحظتنا **وإذا لم تتدخل عوامل أخرى** » . « أن التنبؤ عن المستقبل - كما يقول - يعد عملا غير ذى صبغة علمية (extra-scientifique) حين يتجاوز نطاق تحليل الاتجاهات التى هى موضع الملاحظة ، فيجب ألا يفوتنا أن ظهور (أو تدخل) عوامل خارجة عن نطاق ميدان ملاحظاتنا يصح أن يحول دون الوصول إلى النتائج المترتبة على تلك الاتجاهات » (٥٧) .

فلا يجب الخلط بين « القوانين » و « الاتجاهات » ، فاذا صح التسليم بوجود الاتجاهات فانه لا يمكن التسليم بوجود « القوانين » التى تسيطر على تطور التاريخ ، فالاتجاهات بقاؤها - كما يقول پوپر - رهن ببقاء بعض الشروط ، بخلاف القوانين فبقاؤها غير مشروط بوجود ظروف معينة ، إذ هى ذات صبغة حتمية .

الخلاصة أن الاتجاهات لا تصلح أساسا للتنبؤات (٥٨) .

خامسا : الحريات بين ماركس وخصومه - أن الاتهامات التى وجهها ماركس إلى الحريات فى الديموقراطيات الغربية بأنها حريات شكلية مزيفة كانت اتهامات تنطوى على جانب كبير من الصحة فى العصر الذى عاش فيه ماركس فى القرن الماضى ، حين كان المذهب الفردى فى أوج ازدهاره (فلم تكن الحكومات تتدخل فى الميدان الاقتصادى ولم تكن تعمل على حماية العمال من استغلال أصحاب رؤوس الأموال ، كما لم تكن تعمل على الحيلولة دون سيطرة هؤلاء على الحياة السياسية وتوجيهها لتحقيق مصالحهم) . ولكن الأمر تغير فى هذا القرن ، فأخذ المذهب الفردى فى الانهيار وصدرت فى الديموقراطيات الغربية تشريعات اجتماعية

تنبؤات أخرى ثبت عدم صحتها - حسبنا الآن أن نضيف إلى ما سبق لنا ذكره من تنبؤات ثبت عدم صحتها بعض تنبؤات أخرى :

---

(٥٧) شومبيتر ص ٤٤٩ .

(٥٨) پوپر « عقم المذهب التاريخى (المرجع السابق) ص ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٦ .

(أ) — كان ماركس يرى أن الأزمة السياسية والاقتصادية التى سادت أوروبا عام ١٨٤٨ سوف تقضى على النظام الرأسمالى فى الدول الأوروبية ، وتحت سيطرة هذا الاعتقاد - أو بعبارة أصح : هذا التنبؤ - كتب ماركس فى أول يناير ١٨٤٩ مقالا تنبأ فيه بثورة الطبقة العاملة الفرنسية وبحرب عالمية . ولقد انتهى عام ١٨٤٩ ولم يتحقق شىء من تلك التنبؤات (٥٩) ؛ ثم انقضى نيف ونصف قرن قبل أن تقوم حرب عالمية ، وقد قامت لأسباب تختلف كل الاختلاف عن السبب الذى شهده ماركس (وهو تلك الأزمة السياسية والاقتصادية الأوربية لعام ١٨٤٨) .

(ب) — كان ماركس يرى أن البروليتاريا (أى الطبقة العاملة فى الصناعة) هى التى ستؤدى الرسالة التى حملها إياها وهى هدم النظام الرأسمالى وبناء الاشتراكية الماركسية (أى الشيوعية) (٦٠) .

ولكن التاريخ يبين لنا أن الثورة الماركسية التى قامت ونجحت فى كل من روسيا والصين إنما قامت بها الطائفة المثقفة Lesintellectuels أكثر مما قامت بها الطبقة العاملة (٦١) .

ثم أن الطبقة العاملة التى قامت بالثورة فى الصين إنما كانت من الفلاحين ، لا من البروليتاريا (عمال الصناعات) كما كان يتنبأ ماركس .

(ج) — كان ماركس يتنبأ بأن خطوات التطور - فى ظل النظام الاشتراكى (الماركسى) تتجه إلى الإضعاف من النفوذ السياسى والاقتصادى للدولة . بينما

---

(٥٩) تطور الفكر الماركسى (المرجع السابق) للدكتور الياس فرح (الطبعة الثانية ١٩٧١ ببيروت) ص ٢٣ .

(٦٠) المرجع السابق ص ٨٦ .

(٦١) راجع « الأيديولوجية الماركسية فى العالم المعاصر » Marxist ideology in the Contemporary World. لمؤلفيه سيدنى هوك Hook ، ودانيل بيل وغيرهما (طبع بنيويورك ١٩٦٦) ص ٨٩ .

أدت في الواقع سياسة التدخل (من جانب الدولة) في الميدان الاقتصادى إلى زيادة ذلك النفوذ إلى إضعافه، لا إلى إضعافه (٦٢) .

خاتمة :

نبوة مزيفة . لقد كان ماركس مولعا بالتنبؤات منذ عهد شبابه ، فلقد بدأ هذه التنبؤات - كما قدمنا - منذ عام ١٨٤٨ (أى حين كان لا يتجاوز الثلاثين من العمر) أى قبل أن يتم نضوجه العلمى وقبل أن يحيط بأحداث التاريخ العالمى وتطوراتها وفلسفتها علما ، وقبل أن يتحقق من صحة القوانين التى استنبطها والتى يدعى أنها تسيطر على تطور التاريخ ، تلك القوانين التى أقام على أساسها فكرة « الحتمية » وهى من الأفكار الأساسية فى الماركسية ، وبنى عليها تلك السلسلة من التنبؤات الكاذبة ، لذلك كله لم يكن عجيبا أن نجد العلامة بوبر - الذى أنصف ماركس فى غير قليل من المواضع - يقول عن ماركس : أنه كان « نبيا مزيفا » A false prophet (٦٣) .

الملحوظة السادسة - نزعة غير وطنيه :

ليس هناك من يحاول تبرئة المذهب من نزعة غيروطنية ، «فالبيان الشيوعى» الصادر سنة ١٨٤٨ (والذى يعد بمثابة دستور المذهب) يحث الطبقة العاملة فى مختلف أقطار العالم أن تتحد لكى تكفل النجاح للثورة العمالية العالمية التى كان يتنبأ بها ماركس - للاطاحة بالنظام الرأسمالى فى بلادها ، فذلك «البيان الشيوعى» قد اختتم بهذا النداء : « أيها العمال من جميع البلدان اتحدوا » . ومن الأمور البدهية أن اتفاق طائفة من الطوائف فى بلد من البلاد مع طائفة أخرى فى بلد أجنبى للاطاحة بنظام من الأنظمة فى وطن البلد الأول يعد عملا غير وطنى ، بل يعد خيانة وطنية ، فالماركسية تعد لدى الماركسيين فوق الوطنية بل وفوق العقيدة

---

(٦٢) بوبر ج ٢ ص ١٨١ .

(٦٣) بوبر (المرجع السابق) ج ٢ ص ٧٨ - ويضيف إلى ما تقدم (ص ٨٠) : أن ماركس كان يرى أن أهم خاصية للعلم ليست فى الإلمام بمعرفة وقائع الماضى ، وإنما فى التنبؤ بالمستقبل .

الدينية ، لأنها ذاتها - كما قدمنا - تعد لديهم بمثابة عقيدة من المعتقدات ، وهى - كما رأينا - عقيدة لمن لا عقيدة دينية لهم .

وفى كثير من البلاد الغربية الديموقراطية الرأسمالية حيث يسمح بتكوين حزب شيوعى نجد أن الأحزاب الشيوعية فيها كثيرا ما تتهم بأنها تتلقى تعليمات من روسيا وأنها تضع الصالح الأجنبى (الروسى) فوق الصالح القومى ، وحسبنا أن نشير إلى خطاب هام ألقاه المستر أتلى رئيس الوزراء وزعيم حزب العمال فى بريطانيا ، وكان ذلك فى إحتفال لحزب العمال (فى بلايموث) فى أول مايو ١٩٤٨ ، وقد قال فى ذلك الخطاب عن الشيوعيين البريطانيين : « إنهم أكثر اهتماما بمصالح روسيا منهم بمصالح انجلترا » (٦٤) .

وفى مصر . لم تكن الحركة الشيوعية تناصب إسرائيل العداء فى بداية نشأتها عام ١٨٤٨ ، ولقد كان يتزعم هذه الحركة إذ ذاك فى مصر يهودى أجنبى (يسمى كوريل) .

وعقب نكسة ١٩٦٧ العسكرية كتب أحد كبار الصحفيين الماركسيين فى مصر مقالا ذكر فيه أن احتلال اليهود لجزء من الأراضى المصرية لا يعد أمراً كبير الأهمية ولا يعد بالنسبة لإسرائيل انتصارا حقيقيا طالما أنها لم تنجح فى الإطاحة بنظام الحكم القائم فى ذلك الحين !! فالذى كان يهم الماركسيين هو نظام الحكم الذى كانوا يعتقدون أنه يقود البلاد نحو الماركسية .

سر قوة مذهب ماركس

تمهيد — أننا لا نعرف مذهبا من المذاهب وجهت اليه من سهام النقد ومن المثالب مثل ما وجه إلى مذهب ماركس وإلى أنظمة الحكم التى تستلهم روح هذا المذهب ، حتى أننا وجدنا غير قليل من وجوه أتباع ماركس يوجهون إلى مذهبه

---

(٦٤) يراجع كتابنا : «أزمة الأنظمة الديموقراطية» (الطبعة الثانية ١٩٦٤) ص ٧٤ .

غير القليل من أوجه النقد ، وحتى أننا وجدنا أحد كبار أساتذة الاقتصاد (بودان) يقول : « أن مذهب ماركس يكاد - من الناحية النظرية - يعد منبوذا نبذا تاما » (٦٥) . ووجدنا آخرين (وهما الأستاذان جيد ورست) يقرران أن « المذهب يعانى أزمة » (٦٦) . ولكننا بينما وجدنا المذاهب الاشتراكية الأخرى التى كانت معاصرة لذلك المذهب أو سابقة عليه (مثل مذهب أوين وفوربيه وسان سيمون وغيرهم) قد أصبح مكانها اليـــوم فى متحف من متاحف الآثار للمذاهب الاقتصادية ، فأننا نجد مع ذلك ورغم ذلك كله أن ذلك المذهب لا يزال ينعم - فيما يرى البعض بقسط وافر من القوة (٦٧) . كما وجدنا بعض الباحثين يقررون أنه يرتفع فى بلاد الديموقراطيات الشعبية (الماركسية) إلى مرتبة إحدى المعتقدات الدينية ، وإذا كان البعض يرتاب فى أمر قوة هذا المذهب فأنه لا سبيل للريب فى مبلغ ما أحرزته الأنظمة الماركسية من القوة ، وبخاصة نظام الاتحاد السوفييتى ونظام الصين الشعبية اللذان أحرزا أوفر وأوفى قسط من القوة ومن الثبات والاستقرار « إن فى بناء مذهب ماركس - كما يقول أحد كبار علماء الاقتصاد - أخطاء ولكنها كانت عاجزة عن هدمه » (٦٨) فما هو سبب ذلك ؟ ما هو سر تلك القوة التى يشيرون لها ، ويشيدون بها ؟ ذلك هو ما سنتولى الآن بيـــانه .

وسنبدأ (أولا) ببيان سر قوة المذهب ثم نبين (ثانيا) سر قوة الأنظمة الماركسية وبخاصة لنظام الاتحاد السوفييتى . على أننا يجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار إلى أننا نلاحظ

(٦٥) بودان : « تاريخ المذاهب الإقتصادية » ص ١٩٧ .

(٦٦) جيد ورست « تاريخ المذاهب الاقتصادية » ص ٥٤٣ وما بعدها .

(٦٧) بارتولى ص ١١ حيث يقرر : « إن من الأمور التى لا يمكن إنكارها أن مذهب ماركس هو قطب الرحى فى حياتنا السياسية وفى الحياة الدولية » .

(le marxisme polarise notre vie politique et la vie politique internationale)

(٦٨) شومبيتر ص ٦٥ .

هذه الظاهرة بصدد الكثير من المذاهب والنظريات، فنظريات التفويض الإلهى والعقد الاجتماعى وسيادة الأمة، ونظرية تفوق الجنس الآرى (التى كان ينادى بها هتلر فى ألمانيا) - كلها نظريات لاتقوم على أساس علمى، وإذا كان أغلبها قد هدم فإن هدمها لم يكن بمعول الأخطاء أو بسبب الأساس غير العلمى .

ورغم مايرى بين هذين الموضوعين من اتصال لا انفصال إلا أننا رأينا عدم المزج بينهما تسهيلا لمهمة الشرح والتحرير .

أولا — سر قوة المذهب — تعددت الأسباب فى بيان ذلك السر واختلفت باختلاف الباحثين :

١ - فمنهم (مثل الأستاذ بارتولى) من يرى أن مرد ذلك إلى أنه مذهب متفائل يبعث فى النفوس الأمل فى ارتقاب مستقبل أحسن (٦٩) .

٢ — ومنهم (مثل الدكتور جوستاف لوبون) من يرى أن ذلك لأن هذا المذهب يبدو فى صورة « دين جديد قريب من النصرانية فى أول العهد بها »(٧٠)

---

(٦٩) بارتولى ص ١١ ، وفى هذا المعنى أيضاً أنظر كتاب « مستقبل روسيا » للأستاذ ليونارد شابير وترجمة الأستاذ على أدهم صفحة ٦٩ .

ومن كلمات لينين : « المستقبل المشرق واليسر العام هو مستقبل العالم الشيوعى » (راجع : مقالات وخطب لينين بمناسبة أعياد ثورة أكتوبر « طبعة ١٩٧٠ موسكو) ص ٣ .

(٧٠) جوستاف لوبون : « فلسفة التاريخ » ترجمة الأستاذ عادل زعيتر ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ حيث يشير أيضا إلى ماذكره ابن رمزى ماكدونالد (رئيس الوزارة البريطانية والزعيم السابق لحزب العمال البريطانى) فى تصريح له بجامعة شيكاجو، من «أن مذهب الإشتراكيين الإنجليز إنما هو دين » .

وراجع شومبيتر (ص ٦٦ ، ٦٨) حيث يقول : « أن ماركس يبدو فى أعين أتباعه كأنه أحد الرسل ، كما تبدو الماركسية كأنها أحد الأديان ... وكان ذلك فى عصر نبذت فيه جميع طبقات الشعب عقيدتها الدينية » .

وذلك فى عصر ضعف فيه سلطان الدين على النفوس حتى أن من المفكرين من يرى أن بعض الشعوب قد نبذته .

٣ — ومنهم من يرى أن سر نجاح المذهب وانتشاره ، أنه يجعل الطبقة العاملة تحس بأن ثمة حركة كبيرة ستغير وجه العالم لا لوجه الله أو ابتغاء مرضاته وإنما مرضاةً لمصالح وآمال العمال » ، والعمال - كما هو معلوم - وقود هائل لنيران الحركات الثورية ، فالمذهب عبر بقوة عن الشعور بالتذمر وبسوء المعاملة التى كان يلقاها التعساء ، لا سيما أفراد الطبقة العاملة (٧١) .

٤ — ومنهم (مثل جيد ، ورست) من يرى أن قوة المذهب ترجع إلى ما يشوب أسلوب ماركس من **الغموض** وإلى أنه كثيرا ما يذكر ، وقليلا ما يُقرأ !! (٧٢). وفى ذلك يقول أحد كبار علماء الاقتصاد « كانت جميع طبقات الشعب قد نبذت عقيدتها الدينية ، ووجدنا مذهب ماركس يصور الاشتراكية كأنها الجنة على الأرض ، ينظر اليه فى أعين الجماهير بمثابة شعاع جديد من الضياء يسبغ على وجه الحياة لونا جديدا من البهاء ، ولا نكاد نجد أحداً من تلك الملايين فى مقدوره أن يحيط بهذا المذهب علما وفهما (٧٣) .

---

(٧١) شومبيتر ص ٦٨ .

ولقد كتب انجلز فى عام ١٨٦٦ يقول : « غالبا ما يوصف كتاب « رأس المال » (لماركس) بأنه توراة الطبقة العاملة » . راجع فى ذلك كتاب « كارل ماركس » لمؤلفه جارودى (المرجع السابق) ص ٢٠٠ .

وراجع « الايديولوجية الماركسية » Marxist Ideology لمؤلفيه سيدنى هوك S, Hook ودانيل بيل وغيرهما (طبع بنيويورك ١٩٦٦) ص ٦٤ والتعليق رقم ١٥ بالهامش صفحة ١٦٧ - حيث ورد « أن الماركسية البلينية تعد بمثابة عقيدة دينية كما هو شأن البوذية والمسيحية والإسلام إبان بعض العهود من تاريخ تلك المعتقدات » .

(٧٢) بودان ص ١٩٧ . وجيد ورست (طبعة ١٩٨٥) ص ١٥٥ .

(٧٣) شومبيتر ص ٦٨ .

ويرى البعض أن غموض اللغة أو الأسلوب الذى ينشر به هذا المذهب فى البلاد المتخلفة يعد من أسباب انتشاره بها ، إذ لجأ الماركسيون إلى استعمال الاصطلاحات العامة المبهمة التى يمكن أن يختلف تفسيرها باختلاف الظروف ويمكن أن تتلائم مع مختلف الغايات السياسية » (٧٤) .

ويبدو لنا أن اصرارهم على ـ استعمال اصطلاحات غامضة مثل « البروليتاريا » و« البورجوازية » و « الاشتراكية العلمية » لم يكن عبثا !! .

ونضيف إلى ماتقدم سببا أغفله الباحثون هو مرونه المذهب أى عدم جموده وأخذه بسنة التدرج واستعداده لتغيير أساليبه بتغيير الزمان والمكان (٧٥) .

الرأى القائل بضعف المذهب — إنه إذا كانت قوة الأنظمة الماركسية (وبخاصة النظام السوفيتى ونظام الصين الشعبية) من الأمور التى لم تعد موضع جدل ، فأن قوة المذهب هى بالعكس من الأمور التى نجدها لدى البعض موضع ريبة وشك ، وفى ذلك يقول أحد زعماء الشيوعيين السابقين « أن الشيوعية آخذة فى الإنطفاء كمذهب فكرى » (٧٦) ، وقد سبق أن أشرنا إلى ما يؤيد هذا الرأى من آراء بعض أساتذة الاقتصاد فى فرنسا .

— ويبدو لى أنه لو لم توجد هنالك بعض من الظروف الملائمة لنجاح الثورة البلشفية عام ١٩١٧ ولو لم توجد فى ذلك الحين شخصية قوية ممتازة كشخصية لينين ولولا انتصار لينين فى الحرب الأهلية (فيما بين عامى ١٩١٨ - ١٩٢١)

---

(٧٤) راجع : الايديولوجية الماركسية فى العالم المعاصر ، لمؤلفيه S. Hook و Daniel Bell وآخرون (المرجع السابق) ص ١٦٥ ، ١٥٧ ،

ويضيف المؤلفون إلى ما تقدم : « ولقد ذهب ذلك الغموض فى اللغة إلى حد بعيد بحيث وجدنا الكلمات قد فقدت مغزاها ، وبهذا تصبح المناقشة من محال الأمور » .

(٧٥) وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك .

(٧٦) جيلاس ص ٢٨٦ ثم يضيف الى ما تقدم : « فمن الضرورى أن تحتفظ (أى الشيوعية) بالسلطة كوسيلة أساسية للسيطرة على الشعب » .

وهزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الثانية ، وغير ذلك من الأسباب التى عملت على تطبيق هذا المذهب (ولو أنه لم يكن تطبيقا صحيحا) فى روسيا وعلى توطيد النظام السوفييتى الجديد ، لولا ذلك لكان هذا المذهب قد اتخذ مكانه إلى جانب المذاهب الإشتراكية الأخرى فى متحف آثار المذاهب الاقتصادية ، فالمذهب فى الواقع لا يستمد قوته مما ينطوى عليه من نظريات ثبت خطؤها جميعها (اللهم إلا أقلها) ، انما يستمد تلك القوة من **وجود دولة قويه** كبرى تؤيده ، ومن وجود أداة قوية للدعاية له ومن أنه يخدم فى بعض الأقطار المصالح المادية لأحدى الطبقات : الطبقة العاملة وبخاصة طائفة عمال الصناعات ، وهى ـ كما قدمنا ـ طائفة لها أهميتها وخطرها كوقود لنيران الثورات .

ويبدو لى كذلك أن المذهب يستمد قوته من أنه يصلح أن يكون « **شعارا** » أو كرمز تلتف حوله ثورة من الثورات أو جماعة من الجماعات ، والجماعات البشرية ـ كما يقول عالم الاجتماع دوركيم ـ فى حاجة إلى شعار أو رمز يرمز إلى الوحدة التى تجمع بينها أو إلى الأهداف التى تهدف لها ، كما هو شأن العلم لدى الدول المتمدينة وشأن التوتم فى الجماعات البدائية القديمة المعروفة باسم « العشائر التوتمية » (٧٧) .

خاتمة ـ وفى مقام الختام نود أن نوجه الأنظار إلى أنه ليس من صواب الرأى ـ ما رآه بعض الباحثين أو المفكرين ـ من البحث عن أصل أية ظاهرة (من الظواهر الاجتماعية أو السياسية) فى سبب أو عامل واحد ، إنما الصواب أن تبحث عن **عدة عوامل** أو أسباب ، فهذه الأسباب التى ذكرناها وذكروها كان لها جميعها ـ أو غالبيتها ـ أثر بلا ريب فى قوة ذلك المذهب .

ثانيا : سر قوة الانظمة الماركسية وبخاصة نظام الاتحاد السوفييتى

يمكننا أن نلخص ذلك فيما يلى من الأسباب :

(٧٧) لزيادة التفصيل راجع ما ذكرناه عن التوتم فى الجماعات البدائية وعن فكرة العلم فى الدول المتمدنية . وذلك فى موضوع « أصل نشأة الدولة » فى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى .

١ ـ لأن الشيوعية ـ كما قدمنا ـ (وكما يقول الدكتور جوستاف لوبون) تعد اليوم لدى البعض من المعتقدات السياسية ذات الصبغة الدينية (٧٨) .

٢ ـ من مصادر قوة هذه الأنظمة (فى الإتحاد السوفييتى) كذلك ، جمود الكثيرين من الروسيين الذين يعارضون النظام القائم ولكنهم يقفون منه موقفا سلبيا .

مذهب ماركس وتطبيقه فى الاتحاد السوفيتى ؟

هل طبق هذا المذهب حقا تطبيقاً صحيحاً فى الاتحاد السوفيتى ؟

مقدمة : من الآراء بل من الأخطاء الذائعة أن نظام الحكم فى الإتحاد السوفييتى إنما يستمد قوته ـ فى المقام الأول ـ من إستناده إلى مذهب ماركس ، ولذلك نجد الكثيرين حين يدللون على صحة هذا المذهب وقوته نجدهم يشيرون إلى قوة النظام السوفييتى . وفى ذلك خطأ بين ، ولو أن الكثيرين لم يتبينوه . فالواقع أن ثمة ظروفا وعوامل عدة هى التى مهدت لقيام نظام ينتسب إلى مذهب ماركس فى روسيا ، ولم يكن منها (كما سنبين) مذهب ماركس ، كما أن ثمة عدة ظروف وعوامل كانت السر فى قوة النظام السوفييتى ، ولم يلعب فيها مذهب ماركس فى الواقع إلا دوراً ثانوياً .

وإنه وإن كان هذا المذهب يعد المذهب الرسمى للدولة إلا أنها قد خرجت عنه ، بل خرجت عليه ـ لدى التطبيق العملى ـ فى الواقع ، فى عديد من المواضع .

ولقد بلغت هذه المواضع حجماً من حيث العدد . وحداً من حيث البعد

---

(٧٨) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ص ١٣٩ . وراجع جيلاس : «الطبقة الجديدة» ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ حيث يقول : «أن الشيوعية تبدأ دائماً كحركة مثالية عليا تهفو إلى مجتمع مثالى جميل لذلك تجتذب اليها رجالا ذوى مستويات أخلاقية عالية» ثم يقول (ص ٢٦٤) « ... وفى أثناء الصعود فى طريق الحكم يولد عدم التسامح والعبودية كما تظهر الانتهازية وحب الذات والغضب وتعمل هذه العوامل كلها فيما بعد على كبت المبادىء السامية التى كانت قائمة ذات يوم .. الخ» . ويلاحظ أن هذا المؤلف (جيلاس) كان من زعماء الماركسية ثم نبذها .

وصل بأحد كبار العلماء المنصفين إلى أن يقول : « إننا إذا نظرنا إلى كلمات ماركس فإن من عسير الأمور بل محالها - فيما أعتقد - أن تجعل من الثورة الروسية (يقصد الثورة الشيوعية) مثالا للثورة الاجتماعية كما تنبأ بها ماركس ، الواقع أنه لا وجه للشبه بين هذه وتلك » .

ويقول أحد كبار علماء الإقتصاد (شومبيتر) : « لقد كان بين المغزى الحقيقى لمذهب ماركس وبين التطبيق السوفييتى للمذهب هوة تبلغ من السعة والكبر تلك الهوة التى كانت تفصل بين ديانة المسيحيين الأوائل وبين العقيدة والشعائر التى كان يأخذ بها رجال الكنيسة فى القرون الوسطى »(٧٩) .

٣ - « وشهد شاهد من أهلهم » فحسبنا أن نذكر أن الزعيم الماركسى كاوتسكى كان يرى خطأ الرأى الذى « ينظر إلى الماركسية والشيوعية الروسية على أنهما

---

(٧٩) بوبر ج ٢ ص ١٠٢ ، ويقول فى موضع آخر (ص ١٨١) : « أن ما كان يسميه ماركس « الاشتراكية » كان شيئاً يختلف كل الاختلاف عن أى نوع من أنواع سياسة التدخل entervensionism حتى فى روسيا » - وراجع شومبيتر ص ٦٩ ، ٢١٩ حيث يقول : أن الإشتراكية كما هى مطبقة فى الواقع فى روسيا لاتزال بعيدة جداً (tres éloignée) من تلك الصورة من الشيوعية التى رسمها ماركس للمرحلة الأولى » (من مراحل تطور الدولة فى مذهب ماركس) ثم يقول : « أن القادة (فى روسيا) يكررون التأكيدات القديمة لماركس ، على أنه مما لا ريب فيه أن كثيرين منهم على اقتناع الآن بأن البشرية لن ترى المرحلة الثانية قبل انقضاء العديد من القرون ، بل ولا المرحلة الأولى (وهى التى تجتازها روسيا الآن) بالصورة التى رسمها ماركس » . - ويقول (ص ٢٢٤) « أنه مما لا يجوز إنكاره أنه لا ماركس ولا إنجلز كانا يسمحان - فى المرحلة الأولى - بإجراء تنازلات تبلغ من الأهمية مبلغ الملكية الكولخوزية » - ويلاحظ أن الكولخوز (وهو صورة من الملكية الزراعية التعاونية) يمثل الجانب الأكبر من الأراضى الزراعية للإتحاد السوفييتى .

متماثلتان(٨٠) . وحسبنا كذلك أن نذكر أن لينين اعترف بأن «السياسة الاقتصادية الجديدة» التي اتبعها لينين عام ١٩٢١ (والتي سنتكلم عنها فيما بعد) لم تكن من الاشتراكية (٨١) .

لذلك لم يكن أمراً عجباً أن نجد لينين يصرح - بعد توليه شئون الحكم - بأنه لم يجد في الماركسية ما يساعده على حل المشاكل العملية الاقتصادية (٨٢) .

ولا يفوتنا هنا أن نقرر ونكرر بأن مذهب ماركس - في جوهره - هو مذهب اقتصادي .

وأخيراً لا يفوتنا أن نذكر أن الايديولوجية الماركسية (وكذلك الايديولوجية الديموقراطية الرأسمالية) كانت من قبل ثورة سنة ١٩١٧ الشيوعية في روسيا «تلعب دوراً تافها» (٨٣) .

كما يجب ألا يفوتنا أن لينين فوجيء بتولي شئون الحكم بعد نجاح الثورة

---

(٨٠) «المذاهب الاشتراكية المعاصرة» (المرجع السابق) ص ١٠٥ حيث يستند المؤلف إلى كتاب G. Lichtheim «الماركسية : دراسية وتاريخية ونقدية» (طبعة ١٩٦٤) ص ٢٧٠ .

(٨١) لينين : «مقالات وخطابات لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر (موسكو ١٩٧٠) ص ١٣٢ ، ويلاحظ أن كلوتسكي عاش ما بين عامي ١٨٥٤ ، ١٩٣٨ ، وكان صديقا حميا لانجيلز .

(٨٢) بوبر ج ٢ ص ٧٩ والشرح رقم ٧ ص ٣٠٥ .

(٨٣) راجع السياسة السوفيتية Soviet Politics لمؤلفه بارنجتون مور (الطبعة الأولى . نيويورك ١٩٦٥) ص ٢٧ - وراجع ص ٢٩ حيث يقول المؤلف :

«أن الأهداف التي أعلن عنها الروس الماركسيون مدى سنوات منذ البيان الذي أذاعوه عام ١٨٩٨ كانت تتضمن أولا إقامة جمهورية برلمانية بورجوازية على أن يتبعها - في مرحلة تاريخية تالية - إقامة مجتمع اشتراكي» .

الشيوعية الروسية (٨٤) .

فإذا نحن أخذنا بعين الإعتبار كل هذه الاعتبارات لم يكن إذا من مواضع العجب أن نذكر أن النظام السوفييتي يختلف عن الماركسية في الواقع في كثير من المواضع ، حتى أنهما ليكادان يعدان — فيما يرى بعض العلماء وكبار الماركسيين أنفسهم — كأنهما شيئان مختلفان .

ولعل من الطريف في هذا المقام أن نذكر أن ماركس كان يجاهر بعدائه لروسيا ويطالب بمحاربتها (٨٥) .

المواضع التي ابتعد فيها نظام الحكم في الاتحاد السوفييتي عن مذهب ماركس

تتلخص أهم تلك المواضع فيما يلي :

(أ) **توزيع أراضي النبلاء** وكبار الملاك على الفلاحين . كان ذلك — كما قدمنا — في مقدمة ما قام به لينين من الأعمال منذ تقلد مهام الحكم ، وقد فعل لينين ذلك رغبة منه في استمالة الفلاحين إليه إلى مناصرة حركته الثورية ومبادىء نظام الحكم الجديد في بداية عهده ، فقد كانت روسيا بلاداً زراعية فكان يبلغ عدد فلاحيها رقماً هائلا لذلك كان يعد ضمان تأييدهم له من الدعامات الأساسية لبنيان نظامه الجديد ، فلم يكن في مقدور لينين في ذلك الحين أن يقرر اشتراكية ملكية الأرض (أي تملك الدولة للأراضي مثلا باعتبارها إحدى وسائل الإنتاج) نزولا على أحكام مذهب ماركس . ولقد حذت بلاد الديموقراطيات الشعبية حذو لينين ، ولعلهم أفادوا كذلك من ذلك الدرس الذي تلقوه على أيدي الشيوعيين الهنغاريين عام ١٩١٩ حينما حاولوا تحويل الأراضي الزراعية إلى مزارع

---

(٨٤) راجع المرجع السابق (ص ١٩) حيث ورد أن تروتسكي (الزعيم الماركسي المعروف) ذكر (في كتابه : « حياتي » my life ص ٣٣٧) أن لينين حين ولي مقاليد الحكم قال لتروتسكي : « أنك تعرف أننا انتقلنا فجأة من حياة الاضطهاد والعيش في جو من الخفاء والسرية إلى كراسي الحكم » ثم قال : « أن رأسي تدوخ my head spins » .

(٨٥) « كارل ماركس » تأليف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ١٣٠ .

تمتلكها الدولة فكان أن انضم الفلاحون إلى أعدائهم وقضى على الحركة الشيوعية (٨٦) .

(ب) **السياسة الاقتصادية الجديدة فى عهد لينين** - هى تلك السياسة التى اضطر لينين إلى اتباعها (فى أبريل ١٩٢١) تحت نير تأثير الأحوال السيئة والأزمة الاقتصادية الحادة التى ترتبت على الحرب الأهلية التى نشبت فى بداية عهده ، وعملا بتلك السياسة دعا لينين أصحاب رؤوس الأموال الأجانب أن يستغلوا أموالهم فى روسيا لدعم الصناعات الروسية وقد وعدهم لينين ببعض الإمتيازات لتشجيعهم إلى إجابة دعوته (٨٧) — وقد اعترف لينين بأن هـذه « السياسة الاقتصادية الجديدة » ليست من الإشتراكية(٨٨).

(ج) **العدول عن الدعاية اللادينية** : تشوب مذهب ماركس — كما هو معلوم - نزعة الحادية ، وقد نص الدستور السوفييتى على حرية الدعاية اللادينية، وقد قامت الحكومة السوفيتية فعلا بتشجيع تلك الدعاية . ولكنها نظراً لبعض الاعتبارات السياسية (منذ الحرب العالمية الثانية حيث كانت حليفة لدول غربية مسيحية)

---

(٨٦) ويلاحظ أن الحزب الشيوعى السوفييتى قرر العدول عن تلك السياسة منذ آخر عام ١٩٢٧ ، أى أنه قرر الاتجاه إلى تملك الدولة للأراضى تدريجيا ولو عن طريق العنف ، أو فى صورة المزارع التعاونية الجماعية وكان ذلك عن طريق الأخذ بالنظام المعروف بإسم « السكلخوز » .

(٨٧) وقد كان ذلك وغيره مما دعا بعضاً من الأقطاب المتعصبين فى الحزب الشيوعى وعلى رأسهم تروتسكى - إلى الانشقاق عن الحزب،واتهام لينين بالتنكر لمذهب ماركس والارتداد عن مبادئه .

(٨٨) لينين : « مقالات وخطابات لمناسبة أعياد ثورة اكتوبر (طبعت بدار التقدم عام ١٩٧٠ - بموسكو) ص ١٣٢ - قارن ذلك بما ذكره شومبيتر (ص ٤١٧) من أن « باريتو Pareto قد بين تفصيلا أنه من المستطاع لأى مجتمع (asocial group) منظم أن يعتنق آراء مختلفة متناقضة ، ومما يجعل الامر أكثر يسراً أن تصطبغ هذه الآراء بصبغة عاطفية منسجمة معها ، وبذلك تغدو بعيدة عن متناول الانتقادات العقلية أو المنطقية » .

عدلت عن سياستها تجاه الأديان فلم تعد تشجيع الدعاية اللادينية .

(د) الانحراف عن مبدأ جماعية السلطة والقيادة : كان ذلك فى عهد ستالين، وكان ذلك الانحراف فى مقدمة التهم التى وجهها إليه خروشيشيف فى خطابه الشهير بالمؤتمر العشرين للحزب الشيوعى (فى فبراير ١٩٥٦) (٨٩) .

(هـ) الانحراف عن مبدأ انهيار سلطان الدولة : المبدأ هو — كما قدمنا — من المبادىء الأساسية فى مذهب ماركس — ومما يترتب عليه أن تقدم التيار الاشتراكى من شأنه أن يؤدى إلى إضعاف سلطان الدولة تمهيداً إلى زوالها (والوصول إلى المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية الكاملة والفوضوية) . واحتراما لهذا المبدأ نجدهم فى جمهورية يوغوسلافيا الشعبية يعترفون للهيئات الشعبية (أى المجالس أو اللجان المنتخبة من الشعب) بالسلطة على حساب بيروقراطية الدولة (أى على حساب الهيئات المكونة من موظفين ،والمعينة من الحكومة المركزية) فالطريق الذى يجب أن تسلكه الإشتراكية هو الذى يأخذ فيه نطاق دور أفراد الشعب فى إدارة شئون أنفسهم بأنفسهم auto administration فى الإزدياد والإمتداد ، وذلك فى كل هيئة من الهيئات وكل مشروع من المشروعات ، ذلك هو ما يتبع فى يوغوسلافيا ولكنه لا يتبع فى الاتحاد السوفييتى حيث نجد سلطان أداة الحكم فيها فى إزدياد لا فى طريق الزوال (كما تتطلبه روح مذهب ماركس) وذلك مما يؤيد الرأى القائل بأن المرحلة الثانية من مراحل تطور الدولة فى مذهب ماركس (وهى مرحلة الشيوعية الكاملة التى تنتهى بالفوضوية أى بزوال سلطان الدولة) هى ضرب من ضروب الخيال .

(و) الانحراف عن مبدأ الغاء الطبقات : وإن كانت قد تمت فى الاتحاد السوفييتى تصفية طبقات النبلاء وملاك الأرض وأصحاب المصانع وأصحاب البنوك إلا أن ذلك لا يعنى أن المجتمع هناك قد أصبح — كما يدعون

---

(٨٩) لزيادة التفصيل راجع ص ٥٤٢ ، ٥٤٤ من كتابنا « الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية » .

مجتمعاً لا طبقيا ، أو أنه - بالأقل - قريب منه ، يعمل فيه قدر المستطاع على تقريب مدى التفاوت الذى يفصل بين مختلف الطوائف .

فالواقع أنه قد قامت على انقاض الطبقات القديمة طبقة جديدة عليا هى تلك التى يطلق عليها البعض « طبقة البيروقراطية السياسية » أى تلك الطائفة التى تسيطر على شئون الحكم والإدارة فى البلاد ، ويعد الحزب الشيوعى منبت أو مصدر تلك الطبقة . (٩٠) . ولقد حصلت تلك الطبقة على كثير من المزايا من وراء أو من ثمار ما أحرزته البلاد من تقدم كبير فى الميدان الاقتصادى .

ولم يكن مدى التفاوت بين مختلف الطوائف أو مدى الفارق بين دخول الأفراد فى الاتحاد السوفييتى بأقل منه — كما يظن البعض — عما يشاهد من مثل ذلك الفارق أو التفاوت فى البلاد الغربية الرأسمالية، بل أن الواقع هو العكس إذا نحن أدخلنا فى حسابنا مقدار ما يفرض فى البلاد الرأسمالية من ضرائب فادحة على الدخول الكبيرة فى حين لا يفرض مثلها فى الاتحاد السوفييتى (٩١) .

---

(٩٠) بعبارة أخرى أن الأفراد البارزين فى الحزب الشيوعى هم الذين يكونون هذه الطبقة وليس كل فرد عادى ينتمى إلى الحزب الشيوعى السوفييتى يعد من هذه الطبقة العليا .

ويرى البعض أن هذه الطبقة العليا تشمل قادة الجيش وكبار رجال الفكر والفن ومديرى الادارات والمشروعات ، على انه يندر أن يوجد بين هؤلاء من لم يكن فى الوقت ذاته عضواً فى الحزب الشيوعى . وليست تلك الطبقة هى البروليتاريا التى يعنيها ماركس .

(٩١) بوتومور : الطبقات فى المجتمع الحديث ص ٧٩ ، ٩٢ حيث يقول بعد أن أورد احصائية عن الأجور فى مختلف تلك البلاد « . . . يتضح من ذلك أن الدخول فى أى فئاتها (فى الاتحاد السوفييتى) تتبع نسبة تتراوح مابين ١٥ ، ٣٠ ضعفا من الدخول فى أدنى فئة لها . وتعادل هذه النسبة السائدة فى انجلترا أو الولايات المتحدة بين المرتب الذى يحصل عليه المدير لشركة صناعية كبيرة وبين الأجر الذى يحصل عليه العامل غير الماهر . غير أن الفروق بين الدخول الصافية =

ـ ولا يفوتنا أخيراً أن نذكر أن الفرصة متاحة ـ في الإتحاد السوفييتي لأبناء الطبقة الدنيـــا لينهضوا بأنفسهم ويرقوا السلم الاجتماعي للوصول إلى الطبقة العليا .

الأسباب التي أدت الى ابتعاد نظام الحكم عن المذهب في بعض المواضع وبعض الفترات :

كان ماركس يرى أن مذهبه لا يمكن الأخذ به إلا في بلد تقدمت الصناعة فيه . ولكن روسيا كانت بلداً تأخرت فيه الصناعة إلى حد كبير ، فلم تكن روسيا من البلاد التي يجول بخاطر ماركس إمكان تطبيق مذهبه فيها (٩٢) وكان في ذلك موضع من أهم المواضع التي يختلف فيها لينين مع ماركس ، وقد أثبتت أحداث التاريخ عدم صحة الرأي الذي ارتآه ماركس ، وكان إذاً طبيعياً أن يعدّل ذلك المذهب حين يراد تطبيقه في مثل ذلك البلد ، لاسيما أن لينين ذاته الذي كان أول من قام بتطبيق مبادىء هذا المذهب في روسيا لم يكن يجول بتاتاً بخاطره ذلك الخاطر حتى قبيل ثورته بشهور قليلة ، أي أنه لم يكن يفكر بتاتاً أنه هو الذي سيقوم بمهمة ذلك التطبيق . (٩٣)

= بعد دفع الضرائب في كل من انجلترا وأمريكا أصغر مما هي عليه في الاتحاد السوفييتي » .

بل لقد قامت سياسة الحكومة السوفيتية منذ أواخر الحرب العالمية الأخيرة على توسيع هوة التفاوت الاقتصادي ، إذ قررت « في عام ١٩٤٣ » الغاء الضريبة المفروضة على التركات الأمر الذي أدى إلى تمكين أفراد الطبقة العليا من نقل ثرواتهم الكبيرة إلى أبنائهم .

(٩٢) ومن الطريف هنا أن نوجه الأنظار إلى أن البيان الشيوعي « (الذي يعد بمثابة دستور لمذهب ماركس) والذي قام ماركس وإنجلز بكتابته ونشره باللغة الألمانية عام ١٨٤٨ » قد ترجم في حياة ماركس إلى عدة لغات ولم يترجم إلى اللغة الروسية إلا بعد عدد عديد من السنين .

(٩٣) أن لينين (كما يقول جيلاس في كتابه « الطبقة الجديدة » ص٦٧) لم =

ولقد كانت ظروف تاريخية هي التي مهدت للزعيم لينين سبيل تقلد زمام الحكم في روسيا السوفيتية ، ولقد سبق أن أشرنا إلى بعض تلك الظروف ، وحسبنا هنا أن نضيف إلى ماتقدم : أن الثورة في روسيا السوفيتية كانت في ذلك الحين – حين قام بها لينين – ضرورة من الضرورات ، وكانت ترجع ضرورتها (أولا) إلى أنها كانت السبيل الوحيد لإنهاء الحرب التي كانت أغلبية الشعب تتوق إلى إنهائها مع ألمانيا ، في حين أن الحكومة القائمة إذ ذاك كانت تريد الاستمرار فيها ، كما كانت ترجع ضرورتها (ثانياً) إلى أن البلاد الروسية كانت بحاجة ماسة إلى التصنيع حتى تستطيع أن تسير في ركب الدول المتمدينة المتقدمة ، وكان رأس المال المحلي (الروسي) والطبقة والأحزاب التي تمثل الشعب من الضعف إلى حد كانت معه عاجزة عن حل تلك المشكلة العاجلة مشكلة التصنيع ، فلم يكن ثمة بد من الثورة ولم يكن ثمة سوى هيئة واحدة تستطيع أن تقوم بها : هي ذلك الحزب الثوري المنظم تنظيما قوياً الذي يتزعمه لينين وكان يدين بمبادىء ماركس، ويمثل الطبقة العاملة في الامبراطورية الروسية ، على أن مما تجدر ملاحظته – كما يقول شومبيتر « إن الأهداف التي أعلن عنها الروس الماركسيون مدى سنوات عدة منذ البيان الذي أذاعوه عام ١٨٩٨ كانت تشمل أولا إقامة جمهورية برلمانية بورجوازية ، على أن تتبعها – في مرحلة تاريخية تالية – إقامة مجتمع اشتراكي(٩٤).

= يستطيع حتى قبيل الثورة أن يتبين مقدما موعد انفجار الثورة ولا أن يتنبأ بالشكل الذي انفجرت به ، ففي شهر يناير ١٩١٧ أي قبيل ثورة فبراير بشهر واحد ، وقبل ثورة أكتوبر (التي تزعمها لينين والتي جاءت به إلى الحكم) بعشرة شهور ، خطب لينين في اجتماع الشباب السويسري الاشتراكي وكان إذ ذاك خارج روسيا في المنفى فقال : « من المحتمل ألا يقدر لنا نحن الجيل الأكبر أن نرى المعارك الحاسمة التي ستخوضها الثورة المقبلة » .

(٩٤) شومبيتر ص ٢٩ – ويقول (ص ٢٧) : « قبل ثورة ١٩١٧ (يقصد الثورة الروسية الشيوعية) كانت كل من ايدلوجية الديمقراطية الرأسمالية ، والايدلوجية الماركسية الثورية تلعب دورا تافها في روسيا » .

نريد أن ننتهي من ذلك إلى القول بأن نجاح ثورة ماركسية أو قيام نظام حكم ماركسي في روسيا لم يكن مرده إلى أن الشعب الروسي كان يدين بمبادىء ماركس . كل ذلك جعل من الطبيعي حين يدخل المذهب تلك البلاد أن يدخل عليه - كما قدمنا - غير قليل من التعديل والتبديل .

ثم إن المذهب ليس - كما بينا - مذهباً جامداً يقدم برنامجاً معيناً محدداً لا يتغير وإن تغير الزمان والمكان ، إنما هو مذهب من خصائصه المرونة والصبغة العملية والأخذ بسنة التدرج في تطبيق مبادئه ، ذلك فضلا عن أن لينين ذاته لم يكن من الأشخاص الجامدين المتعصبين في اعتناق مذهب من المذاهب dogmatatique إنما كان رجلا عبقريا ، يمتاز بروح عملية . (وشأنه في ذلك كان شأن ستالين ، وعكس ماكان عليه شأن تروتسكي) .

لذلك عرف لينين كيف يصنع لذلك المذهب من التفسير ويدخل عليه من التعديل ما يتلائم مع ظروف البيئة التي عاش فيها .

فقد تأثر لينين بتجارب الثورة الروسية لعام ١٩٠٥ كما تأثر بظروف وآثار الحرب الأهلية بينه وبين جيش الروس الملكيين وخصومه من المنشفيك : الأمر الذي أدى به إلى أن يتقهقر — بعد أن تقدم الكثير من الخطوات — في طريق سياسته الاشتراكية .

وأخيراً لا يفوتنا أن نذكر أنه كان للنزعات والشهوات الشخصية لبعض الزعماء أثر فيما قد يرتبع أحياناً من انحراف عن بعض مبادىء ذلك المذهب ، ذلك كان شأن ستالين حين استأثر وحده بالزعامة والسلطان فانحرف بذلك عن مبدأ جماعية السلطة ، وجماعية القيادة والزعامة (٩٥) .

---

(٩٥) ومما يذكر عن ستالين - كما يقول أحد كبار الزعماء الشيوعيين (جيلاس) أنه « انتهازى غير مخلص حتى مع الشيوعيين » ويذكر مثالا لذلك أحد مواقفه مع الثوار الصينيين الشيوعيين - راجع « محادثاتي مع ستالين » تأليف جيلاس M. Djilas . ترجمه إلى العربية ذو الفقار القبيسي (طبعة بيروت) ص ١٧٤ ، ١٧٥ . والمعروف عن جيلاس أنه صريح صادق وقد قال عن ستالين « أن له مجد أعظم مجرم في التاريخ » (راجع ص ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٤) .

٣ - سر قوة نظام الاتحاد السوفييتى . يمكننا أن نلخصها فيما يلى من الأسباب :

(ا) لأن الشيوعية - كما قدمنا - (وكما يقول الدكتور جوستاف لوبون) تعد اليوم لدى البعض من المعتقدات السياسية ذات الصبغة الدينية (٩٦) .

(ب) جمود الكثيرين من الروسيين الذين يعارضون النظام القائم (لاسيما فى عهد ستالين) ولكنهم يقفون منه موقفاً سلبياً ، وهو موقف تفسره كثرة ما جرى من حركات التطهير وأساليب الإرهاب (لاسيما فى عهد حكم ستالين) رغم أنها تعد أكبر عيوب تلك الأنظمة . (٩٧)

(ج) استمد النظام السوفييتى قوة من كفاحه ضد هتلر وانتصاره عليه، ولو أن القوة قد استمدها الشعب الروسى فى الواقع من شعوره القومى الوطنى أكثر مما استمدها من شعور الحرص على نظام الحكم السوفييتى (٩٨) .

---

(٩٦) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ص ١٣٩ : وراجع جيلاس « الطبقة الجديدة » ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ حيث يقول : إن الشيوعية تبدأ دائماً كحركة مثالية عليا تهفو إلى مجتمع مثالى جميل ، لذلك تجتذب إليها رجالا ذوى مستويات أخلاقية عالية ، ثم يقول (ص ٢٦٤) « ... وفى أثناء الصعود فى طريق الحكم يولد عدم التسامح والعبودية كما تظهر الإنتهازية وحب الذات والغضب وتعمل هذه العوامل كلها فيما بعد على كبت المبادىء السامية التى كانت قائمة ذات يوم ... الخ » .

(٩٧) جيلاس ص ٢٧١ ، و « مستقبل روسيا » تأليف ليونارد شابيرو ، وترجمة الاستاذ على أدهم ص ٧٢ .

(٩٨) وفى ذلك يقول جيلاس (ص ١٧٤) « حينما هاجم الألمان الاتحاد السوفييتى خيل لهم أن رغبة الروس فى المقاومة ضعيفة ، غير أنه ما أن كشف هتلر عن اتجاه نيته إلى القضاء على الدولة الروسية وما أن تبين للشعب الروسى أن هتلر يعتزم تحويل الشعوب السوفيتية إلى أرقاء مستعبدين حتى برز حب الوطن التقليدى من أعماق الشعب الروسى فاستمات فى الدفاع عن نفسه . ولقد كان ستالين ذكياً فلم يذكر أثناء الحرب الحكومة السوفيتية كثيراً ولم يتحدث عن اشتراكيتها وإنما ذكر شيئاً واحداً هو الوطن » .

(د) وكذلك وجد نظام الحكم السوفييتي سناداً قوياً في سياسة «العزلة» (أو كما كان يطلق عليها عادة سياسة «الستار الحديدي») التي اتبعتها روسيا لاسيما في عهد ستالين، فقد ساعدت هذه العزلة على إخفاء الكثير من الأعمال الاستبدادية الإرهابية والكثير من المساوىء عن عيون الشعوب الأخرى خارج الاتحاد السوفييتي: الأمر الذي ساعد أداة الدعاية السوفيتية على أن تكون لها كذلك تأثير كبير على أفراد الشعوب الأجنبية. (٩٩)

(هـ) إن هذا النظام قضى على أزمة العمال والموظفين العاطلين، ويعد ذلك في مقدمة مفاخر ومصادر قوة نظام الحكم السوفييتي (١٠٠).

(و) يقولون أن الروس لم يعرفوا الديموقراطية والحرية من قبل ولذلك نجدهم قد أنسوا إلى النظام السوفييتي ولم يثوروا عليه رغم صبغته الاستبدادية (١٠١)

تعليق - هذه الوقائع حجة على جانب كبير من الضعف. فالتاريخ يذكر للعبيد الأرقاء ثورات تحريرية رغم انهم لم يعرفوا الحرية من قبل، فالأفراد أو الشعوب تستطيع أن تنفر بطبيعتها من العبودية أو من الطغيان دون أن يكون قد سبق لها معرفة أو مزاولة الاستقلال أو الحكم الذاتي أو الحرية والديموقراطية. (١٠٢)

(ز) ونضيف إلى ما تقدم ماقطعه الاتحاد السوفييتي (وكذلك الصين الشعبية) من أشواط بعيدة في سبيل التقدم في مختلف النواحي: العسكرية والسياسية

---

(٩٩) «مستقبل روسيا» (المرجع السابق) ص ٧٣ - ٧٥

(١٠٠) ومن الطريف ما يعلق به بعض الكتاب الغربيين على ذلك بقولهم «أن السجون لا يوجد بها أزمة عمال عاطلين»!!..

(١٠١) وفي ذلك يقول مؤلف كتاب «السلطة السوفيتية» (المرجع السابق ذكره ص ١٦٢): «أن الأفراد هناك قد لا يحسون بوطأة ذلك التقييد الشديد للحريات أو بعدم وجودها في بعض الميادين كما يحس الغربيون بمثل تلك الوطأة، ويعوضهم عن ذلك الاحساس، أو بعبارة أخرى يلهيهم عنه شعور الفرد أنه إنما يعمل من أجل مجموع الأمة».

(١٠٢) راجع «مستقبل روسيا» ص ٨١، ٨٢.

والإقتصادية والثقافية وسياسة التصنيع ، لاسيما إذا قورنت حالة كل من هذين البلدين ، بما كانت عليه من قبل (أى قبل الثورة الشيوعية) من فساد وضعف بالغ فى مختلف تلك النواحى. ذلك هو مايعترف به المنصفون من الساسة والعلماء الغربيين أنفسهم (١٠٣) . ـ بعبارة أخرى : إن قوة النظام الحالى إنما ترجع قبل كل شىء إلى أنه جاء بعد نظام قيصرى بلغ أدنى درجات الضعف وأقصى درجات الفساد .

ـ وجدير بنا هنا ألا نغفل الدور الذى قام به زعماء ممتازون مثل لينين فى الاتحاد السوفيتى ، وماوتسى تونج وشوين لاى فى الصين الشعبية ، وما كان لهم من فضل فى تدعيم نظام الحكم الجديد فى بلادهم وفى إحراز ما أشرنا إليه من تقدم .

وأخيراً يبدو لى أنه يصح أخيرا أن يضاف إلى جانب تلك الأسباب التى عملت على تدعيم الأنظمة الماركسية فى بلادها أخطاء ساسة الدولة الغربية (وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التى تتسم بطابع فساد أداة الحكم بها) إزاء دول « الكتلة الشرقية » . (١٠٤)

تلك الأخطاء تعد ـ فى نظر بعض كبار المؤرخين الغربيين ـ فى مقدمة العوامل التى عملت على إبعاد جمهورية الصين الشعبية عن الكتلة الغربية والإلقاء بها إلى

---

(١٠٣) بل ومن بعض الزعماء الشيوعيين الذين نبذوا الشيوعية وأصبحوا من المعادين للنظام السوفييتى : راجع مثلا جيلاس: « الطبقة الجديدة » ص ٢٠١ حيث يقول: « أن التقدم الذى أحرزه الإتحاد السوفييتى فى بعض فروع الاقتصاد لم يتحقق الآن فى أية دولة أخرى من دول العالم . الخ . » ـ ويلاحظ أن هذا القول قيل ، وذلك الكتاب كتب منذ نحو عشرين من السنين .

(١٠٤) حتى أن أحد الكتاب الغربيين قال (فيما وافتنا به الأنباء الخارجية قبيل وفاة دالاس وزير الخارجية الأمريكية سابقا) «أن المستر دالاس هو خير وزير خارجية للاتحاد السوفييتى » !! .. وقد كان دالاس وزيراً لخارجية أمريكا فى عهد رئاسة الجنرال ايزنهاور .

جانب روسيا السوفيتية (١٠٥) .

٩ ـ خاتمة . روسيا والاستعمار . وأخيرا نضيف إلى ماتقدم تلك الفكرة التي استقرت في أذهان الكثيرين في الدول الشرقية والعربية ، حتى عهد قريب ، من أن روسيا منذ عهد لينين تمادى سياسة الاستعمار الذى كانت يزاوله الغرب الرأسمالي وكانت تلك الدول تعاني الكثير من مظالمه ومساوئه واستغلاله . ولقد ساعدت تلك الفكرة النفوذ الروسي على الانتشار ـ لا سيما بين طوائف المثقفين في تلك الدول .

ولقد تبين في السنوات الأخيرة بجلاء حتى لأعين البلهاء خطأ تلك الفكرة التي كانت ـ قد سادت فأفادت النفوذ الروسي حينا من الدهر .

فسياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة « مبدأ » ، وإنما كانت ـ على حد التعبير السياسي ـ مسألة « تاكتيك » لإضعاف نفوذ الغرب الرأسمالي في تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسي مكانه (١٠٦) .

---

(١٠٥) راجع سيتون ـ واطسون : « من لينين إلى ما لينكوف » « From Lenin to Malenkov » (طبع بنيويورك عام ١٩٥٤) ص ٢٨٦ حيث يقول: أن الحرب الكبرى قد أدت إلى أن دفعت بالصين في نزاع مسلح ضد دول الغرب. لقد كان التاريخ يبين لنا أن روسيا لا أمريكا هي عدوة الصين ، ولكن الأمر قد تبدل اليوم ، فالبحرية الأمريكية هي التي لاتزال تحول دون ضم فورموزا إلى الصين . والجيوش الامريكية هي التي كانت تحارب في كوريا جيوشا صينية قريبا من حدود الصين ذاتها» . ـ ومن الأمور المعروفة الآن للجميع أن سياسة أمريكا قد تغيرت أخيرا في عهد الرئيس نيكسون وأصلحت ذلك الخطأ .

(١٠٦) راجع للدكتور عمر حليق : « موسكو وإسرائيل » (دراسة مدعمة بالوثائق لجهود موسكو في خلق اسرائيل وابقائها) طبع عام ١٩٦٦ ص ٤٢٠ ، ٤٢١ حيث يشير إلى ما كتبته صحيفة « كول هاعام » الاسرائيلية في عدد ١٣ ديسمبر ١٩٦٥ وكان مما كتبته ما نصه : « أن العلاقة والزمالة بين المعسكر =

فإذا نحن نظرنا إلى المسألة من حيث المبدأ فانه يتبين لنا أن السياسة السوفيتية إنما كانت تهدف إلى السيطرة العالمية . وهذا هو ما ورد على لسان لينين حين قال : « أن هذا النضال سينتهى بانتصار الجمهورية السوفيتية العالمية » .(١٠٧)

ماركس والاستعمار ـ ولقد فات الكثيرين أن ماركس وانجيلز لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، بل إن ماركس قد أيد الاستعمار البريطانى فى الهند (فى عهده) وأشاد بانتشار الصناعة الانجليزية فى الهند ، ولقد كان يرى أن من شأن ذلك الاستعمار أن يهز الجمود الذى كان جاثما على الهند فتسرع فى اللحاق بركب الحضارة الحديثة ، وتخضع بالتالى لسنة تطورها .

ـ ولقد كان لينين يرى أن تمد الدول الماركسية يد العون الإقتصادى والفنى والسياسى إلى الشعوب المتخلفة المستعمرة لمساعدتها على التحرر وتحقيق ثورتها

= الاشتراكى بزعامة السوفييت وبين اسرائيل لا يمكن أن تتأثر بسبب معونة المعسكر الإشتراكى للنظم التقدمية الاشتراكية العربية كالجمهورية العربية المتحدة لانجاح التحويل الإشتراكى فى كل العالم العربى، فمثل هذا التحويل ضرورى لسلامة اسرائيل » . وقد تأكد هذا المعنى فى خطاب ألقاه السفير السوفييتى فى إسرائيل ، وذلك فى المؤتمر السنوى اليهودى الذى عقد فى اسرائيل فى منتصف شهر مارس ١٩٦٦ (المرجع السابق ص ٤٦٢) .

وراجع للدكتور سام بيرنانانند مؤلفه Idian Socicalism وقد ترجمه للعربية الاستاذ طه عمر بعنوان « الاشتراكية فى الهند » (من مطبوعات الدار القومية للطباعة والنشر عام ١٩٦٠) ص ٢٧ حيث يذكر : « ان تصرفات الدول الشيوعية أضعف الايمان بها » ، وص ٤٤ حيث يقول : « ليس صحيحا أن الشيوعيين يكرهون الاستعمار » . وص ٤٩ حيث يذكر : « أن الحزب الشيوعى الهندى (قبل استقلال الهند) كان بمعزل عن الحركة الوطنية للاستقلال » .

(١٠٧) راجع لينين : « مقالات وخطب لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر » (المرجع السابق) ص ٤٢ .

الديموقراطية باعتبارها « خطوة أولى صوب الاشتراكية » (الماركسية) . (١٠٨)

وهنا تتراءى لنا مرة أخرى فى مرآة التاريخ صورة جديدة من صور فشل تنبؤات ماركس . فلقد أثبتت أحداث التاريخ ـ كما شهدت بذلك أحدى لجان هيئة الأمم المتحدة فى بعض تقاريرها عن أحوال المستعمرات التى كانت ترزح تحت نير الاستعمار الغربى فى افريقيا وآسيا أن الدول الأوربية لم تكن تحفل بالعناية بالنهوض بالمستعمرات ومساعدتها على اللحاق بركب الحضارة كما كان يظن ماركس .

والواقع أن كل ما كان يعنى تلك الدول من أمر مستعمراتها هو استغلال ثرواتها ، وأن تتخذ منها أسواقا لمصنوعاتها ، وأن تحصل منها على أيد عاملة رخيصة .

---

(١٠٨) راجع « أسس التنظيم السياسى فى الدول الاشتراكية » رسالة دكتوراه مقدمة من الدكتور اسكندر غطاس (عام ١٩٧٢) ص ١١٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ حيث يستند على عدة مراجع منها كتاب

Chambre : Le Marxisme en Union Sovrétique (éd. Paris, 1955) P. 286 et S.

وراجع « المذاهب الاشتراكية المعاصرة » للدكتور راشد البراوى (الطبعة الثانية ١٩٧٠) ص ٢٦٣ .

الفرع الخامس

موقف الاسلام من مذهب ماركس

١ — بعض مبادىء من المذهب لا تتعارض مع الاسلام :

يتضمن هذا المذهب بعض مبادىء لا تتعارض مع أحكام الإسلام ، وكان الاسلام سابقا على غيره فى المناداة بها وتطبيقها على نحو أفضل ، ومنها ما يذهب الإسلام ـ فى الأخذ بها بل والحض عليها ـ حداً بعيداً .

(أ) **فالإسلام يذهب إلى حد بعيد فى النهى عن الاستغلال والظلم والاحتكار ،** وفى الحض على مساعدة الضعفاء والفقراء سواء كانوا أو لم يكونوا من الطبقة العاملة فى الصناعات (أو « البروليتاريا » على حد تعبير ماركس) .

(ب) كما يأخذ الاسلام بمبدأ **النقد** ، و **النقد الذاتى** ، ويطبقه على نحو يفضل كثيرا النحو الذى طبق عليه فى الأنظمة الماركسية ، إذ أن هذا النقد لن ينتج أثره ، ولن يقدر له قدره ، إلا إذا جرى فى جو تسوده الحرية ، وتكفل فيه بوجه خاص أهم الحريات وهى « الحرية الشخصية » (التى تشمل ـ فيما تشمل ـ « حق الأمن » أى حق الفرد ألا يقبض عليه إلا وفق أحكام القانون الصادى الذى تتوفر فيه ضمانات تحمى الفرد من سوء استعمال رجال الأمن سلطتهم) . أما حيث لا توجد ضمانات تكفل هذه الحرية ـ كما هو الشأن فى الأنظمة الماركسية ـ ، فإن النص على حرية النقد وعلى غيره من الحريات هو والهباء سواء .

(جـ) وليس فى مبدأ « **جماعية السلطة** » ما يتعارض مع روح الإسلام ومبادئه ، فمن مصادر الأحكام الشرعية « **الاجماع** » (أى إجماع « المجتهدين ») ، ثم أن الاسلام يأخذ بمبدأ **الشورى** ، وفى هذين صورتان من صور السلطة الجماعية (١) .

ونلاحظ أن القرآن الكريم لم يستعمل بتاتا اصطلاح « ولى الأمر » (أى بصيغة المفرد ، كما كان يجرى العرف لدينا فى مصر (قبل ثورة ١٩٥٢) حين يراد

---

(١) راجع ما كتبناه عن « جماعية السلطة أو القيادة ص ١٩٢ وما بعدها » .

الاشارة إلى رئيس الدولة ، إنما نجد القرآن لا يذكر إلا « أولى الأمر » بصيغة الجمع ، كما هو الشأن فى الآية الكريمة الشهيرة : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

على أننا إذا رجعنا إلى كيفية تطبيق هذه المبادىء أو الحريات فى الأنظمة الماركسية فاننا لا نكاد نجدها ـ اللهم إلا فى قليلها النادر ـ شيئا مذكورا ، واللهم إلا فى النصوص الدستورية ، بينما نجدها أمرا منكورا فى الحياة العملية . وهذا هو الشأن عادة فى الأنظمة ذات الصبغة الدكتاتورية ، حيث نجد الكثير من المذاهب والمبادىء لا كأنها كائنات حية ، بل كأنها جثة هامدة راقدة فى قبور نصوص القوانين والدساتير .

خاتمة — يتبين مما تقدم أن ما كان فى هذا المذهب من حسن أو خير أو صواب لم يكن بالنسبة للإسلام جديداً عليه ، أو بعيداً عنه .

٢ — اوجه التعارض بين مذهب ماركس والاسلام :

تمهيد — إذا كنا نتكلم هنا عن الإسلام كشريعة لا كعقيدة ، وإذا كنا إنما نعنى هنا ببحث الماركسية لا كفلسفة ، وإنما كنظام ـ وبخاصة كنظام من أنظمة الحكم ، فإن ذلك كله إنما يشفع لنا فحسب ألا نفصّل فى هذا المقام — كعادتنا ـ الكلام ، ولكنه لا يشفع أن نمر عليه ـ على حد التعبير الظريف المعروف المألوف ـ « مرور الكرام » . ولعله غير خاف أننا نعنى « بهذا المقام » مقام الكلام عن الإسلام كعقيدة وعن الماركسية كفلسفة . وسنتكلم أولا عن ماركس وموقفه من الدين ثم نتكلم ثانيا عن مدى تعارض الماركسية مع الدين بوجه عام ، وبخاصة مع الإسلام .

اولا — ماركس وموقفه من الدين :

نشأت النزعة الإلحادية لدى ماركس منذ نشأ ، وكان لا يزال فى المهد صبيا ، ففى « رسالته » thése التى كتبها وهو طالب فى الثالثة والعشرين نجده يقول : « أنى أكره جميع الآلهة » « J' ai de la haine pour tous les dieux »

ومن البين إن ماركس — شأنه شأن كثيرين من فلاسفة الغرب قد تأثروا بالفكر

اليونانى الذى كان يسوده الاعتقاد بوجود عدة آلهة لا إله واحد ، ومن البين أن تأثره هنا بالفكر اليونانى كان تأثرا عكسيا .

ومنذ صباه أيضا نجده اتجه إلى قراءة مؤلفات الفيلسوف فولتير (المعروف بفلسفته الالحادية) .

وهكذا نجد الالحاد قد امتزج منذ صباه برأسه ونفسه ، حتى كأنما قد أصبح الالحاد بعض عناصرهما ، أو أنهما قد أصبحا بعض عناصر الالحاد .

ومن كلماته الشهيرة كلمته المعروفة : « الدين أفيون الشعوب » . أن هذه العبارة (كما ورد فى بعض المطبوعات التى نشرت بموسكو بالانجليزية) . تمثل « حجر الزاوية لوجهة نظر ماركس بصدد الدين » (٢) .

---

(٢) راجع « الفلسفة الماركسية » ص ٣٧١ .

Marxist Philosophy — A popular outline.

وهو من مطبوعات إحدى دور النشر بموسكو (ولم يذكر اسم مؤلفه ، مما يدل على أنه من وضع إحدى الهيئات فى روسيا) .

وقد لاحظنا أن بعض الماركسيين يدافعون عن كلمة ماركس « الدين أفيون الشعوب » بقولهم ما نصه :

« صحيح أن ماركس ينسب إلى الدين دورا سلبيا ، واكتفى من نظرته إلى الدين بهذا الجانب السلبى فبقيت نظرته جزئية ناقصة . إلا أنه على الرغم من أن ماركس قصد من عبارة « الدين أفيون الشعوب » فيما قصد أن الشعب « يشمل بالدين كما يشمل بالخمر لكى ينسى متاعبه ، وأن الشعب يسقى هذا المخدر لكى ينسى مطالبه ودوره السياسى » إلا أنه من جهة أخرى لم ينكر أن الدين أساس عميق فى حاجة الكائن المضطهد إلى العزاء والفكر والروح والجمال » .

ـ راجع فى ذلك «تطور الفكر الماركسى» للدكتور الياس فرح (المرجع السابق) ص ٣٣٣ .

وفى التعليق الذى سبق ذكره من جانب إحدى الهيئات الرسمية السوفيتية (على كلمة ماركس : «الدين أفيون الشعوب» ما يغنى عن الرد على هذا الرأى =

(is the cornestone of the whole marxiste outlook on religion) (٢)

ومن الكلمات المأثورة عن لينين قوله : «لقد حاربنا الدين ونحاربه حقا»(٣).

العوامل التى ساعدت على غرس النزعة الالحادية لدى ماركس :

(أ) لربما أستطعنا أن نجد التفسير لهذا الاتجاه من التفكير لدى ماركس — كما يقول أحد كبار المفكرين والباحثين — إذا نحن اتجهنا ببحثنا ناحية الحياة الشخصية والعائلية لماركس، فهو ابن لرجل يهودى إضطرته ظروف العيش والجو السياسى فى زمانه أن يتحول عن عقيدته وإيمانه ، فيعتنق المسيحية البروتستانية . وهكذا نجد ماركس منذ نشأته لم يعرف العقيدة الدينية فى حياته أو لدى عائلته (٤) .

(ب) « وفى ملتى واعتقادى » (على التعبير الشهير لأبى العلاء) لقد كانت كذلك لحياة البؤس والفاقه التى أحاطت دائرتها به ، رغم عبقريته وحقتاف العلوم

= الذى أبداه بعض الماركسيين ويراد به التخفيف من أثر كلمة ماركس والتستر على نزعته الالحادية.

وحسبنا هنا أن نذكر أن للدين — وبخاصة الدين الإسلامى — « جانبا سلبيا » «وأن الشعب يثمل بالدين كما يثمل بالخمر» ، وحسبنا أيضا أن نذكر أن ماركس يخلط بين الدين ورجال الدين ، أو بعبارة أصح رجال الكنيسة (كما سنبين ذلك كله . تفصيلا فيما بعد) .

(٣) راجع لينين : «مقالات وخطابات لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر» طبعت بدار التقدم بموسكو عام ١٩٧٠ ص ٦٩ .

(٤) راجع للفيلسوف الماركسى الفرنسى جارودى كتابه « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص٢٢ وراجع بيير بيجو P.Bigo (المرجع السابق)ص١٤٣ وقد كانت « الرسالة » للدكتوراه فى الفلسفة ، وكان موضوعها « الفرق بين فلسفة الطبيعة لدى ديموقريطى ولدى ابيقور » وراجع المرجع السابق ص ١٤٥ حيث يضيف المؤلف إلى ما تقدم : « لقد كان ماركس يتصور الدين فى الصورة التى عرفها من دراسته لليونانيين الأقدمين ، فنجده يكتب ضد « الآلهة » أكثر مما يكتب ضد « الإله أو « الله » .

التى أحاط علما بها أثر لايمكن أن ينكر فيا أصابه من انكار لوجود الخالق ، وهو أمر كثيراً ما يصيب بعض خلقه .

(ج) دور الكنيسة ورجالها :

ومما لاسبيل للريب فيه أنه كان لبعض التصرفات غير الكريمة التى نسبها لرجال الكنيسة ـ وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية ـ كوقوفهم موقفا سلبيا ازاء بعض المظالم التى ارتكبها الرأسماليون والاقطاعيون، بل وقوفهم أحيانا موقف المؤازرة لما كان يرتكبها هؤلاء من مظالم أو استغلال ، كان لذلك كله أسوأ الأثر فى نفس ماركس ، وقد جرته مهاجمته لرجال الدين إلى مهاجمة الدين ، ويلاحظ أنه حين كان ماركس يهاجم الدين أو رجال الدين فإنما كان يقصد أولا الدين المسيحى ورجال الكنيسة (وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية) « فحين كان ماركس يهاجم الدين ـ كما يقول أحد كبار المفكرين والباحثين الغربيين ـ فإنما كان يفكر فى الكنيسة الكاثوليكية التى يعدها هى والارستقراطية الاقطاعية آخر قلاع الرجعية (٥) . ـ وكان يعد « القسس والكهنة من حاشية الحكومات المطلقة (أى الاستبدادية) فى ألمانيا(٦).

وكتب انجلز يقول : « لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هى المركز الدولى للاقطاع »(٧).

---

(٥) راجع « كارل ماركس » لمؤلفه Isiah Berlin (المرجع السابق) ص ٢٤ .

(٦) راجع ماركس ـ انجلز ـ بيان الحزب الشيوعى (طبعة دار التقدم بموسكو) ص ٧٥ .

(٧) أوسكار لانج O. Lange : « الاقتصاد السياسى ج ١ ترجمه عن البولندية ا. هـ. ووكر، وترجمه عن الانجليزية الدكتور راشد البراوى، وراجعه الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله ص ٢٩٤. راجع ص ١٥٩ من كتابنا هذا حيث ذكرنا أنه « كان ركود الحركة العلمية فى ظل النظام الاقطاعى ، ونفوذ الكنيسة الكاثوليكية ملازمين للنظام الاقطاعى ، ولقد ساعد هذان العاملان (أى هـذا النفوذ وذلك الركود) على توطيد دعائم ذلك النظام وخضوع أفراد الشعب له » .

ويقول العلامة پوپر « أن صيحات الاحتجاج الحارة التى اطلقها ماركس ضد تلك المظالم والجرائم (التى ارتكبها الرأسماليون) كان يدافع عنها رجال الاقتصاد بل وحتى رجال الكنيسة »(٨).

ملحوظات ختامية ـ وقبل أن نختتم هذه النبذة نود أن ندلى بالملحوظات التالية :

الأولى ـ أن سنة الخلط بين الدين ورجال الدين ، واتهام الدين ببعض الأخطاء التى تنسب أحيانا إلى بعض رجال الدين بل وإلى بعض المؤمنين بذلك الدين هى سنة عرفت منذ سنين عن كثيرين من علماء المستشرقين الذين كتبوا عن الاسلام (٩) .

الثانية ـ يبدو من كتابات ماركس أنه لم يكن ليعنى بدراسة الاسلام وأحكامه ولم يبدأ فى الالمام بشىء عن الاسلام إلا فى أواخر ايام حياته التى قضاها بلندن وكان دائم التردد فيها على مكتبة المتحف البريطانى ، واطلع بها على ترجمة لكتاب « الأموال » للامام أبى عبيد ، وكان تعليقه على الكتاب قوله : « أن الاسلام دين تقدمى » (١٠) .

الثالثة ـ أننا لا نزال نجد فى هذا العصر حتى بين الكهنة وغيرهم من يتهم الكنيسة الكاثوليكية بما يشابه تلك التهم التى كان يتهم بها ماركس رجالها .

فما ذكره بعضهم قوله : « من أهم الأسلحة التى يستخدمها رأس المال « **الاحتكارى** » فى صراعه ضد الشيوعية سلاح الكنيسة وبخاصة الكنيسة

---

(٨) پوپر Popper جـ ٢ ص ١١٤ ـ ويلاحظ أن تلك « المظالم والجرائم » التى يشير إليها هنا إنما كان يقصد بها ما كان يحدث من تكليف أطفال لايتجاوز عمر أحدهم السابعة وبضعة شهور بالعمل من الساعة السادسة صباحا حتى التاسعة مساء أى ١٥ ساعة فى اليوم .

(٩) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادىء نظام الحكم فى الاسلام » (الطبعة الثانية أو كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » (الطبعة الثانية) .

(١٠) هذا هو ما ذكره لنا أحد الزملاء من الأساتذة الماركسيين .

الكاثوليكية ، فالمسيحية التى كانت فى نشأتها دينا للفقراء والعبيد أصبحت دعامة رأس المال « الاحتكارى » (١١) :

ولقد كتب كاهن كاثوليكى من كهنة الفاتيكان غداة مؤتمر باندونج (سنة ١٩٥٤) قائلا : « أن باندونج قد أظهرت أن ممثلى مليار ونصف مليار من البشر الذين تحرروا من نير الاستعمار ، أو الذين ما زالوا يناضلون فى سبيل تحررهم قد أدانوا إلى جانب الاستعمار شريكته الكاثوليكية(١٢) » .

ثانيا الدين ـ وبخاصة الدين الاسلامى ـ وموقفه من الماركسية

تمهيد : أما وقد انتهينا من بحث موقف ماركس من العقيدة الدينية ـ أو بعبارة أصح : اللادينية ـ فأثبتنا أنه كان ذا نزعة الحادية حتى قبل أن يكون ماركسيا ، أى قبل أن يعترف له مذهب يوصف « بالماركسية » ، فإننا ننتقل إلى بيان موقف الدين ـ وبخاصة الاسلام مما انطوت عليه الماركسية من مذاهب ونظريات وأحكام .

والواقع أن « البيان الشيوعى » الشهير (الذى أصدره مع زميله وصديقه انجيلز عام ١٨٤٨ ويعد بمثابة دستور لمذهب ماركس) يعترف صراحة أن الماركسية ضد الدين والأخلاق والحرية .

الواقع ـ كما يقول أحد كبار الباحثين والمفكرين الغربيين : « أن تيار الالحاد وتيار الاشتراكية يمتزجان دواما لدى ماركس » ، « وأن الماركسية كلها يتضمنها فى الواقع النقد الموجه إلى الدين » .

« Tout le marxisme est en effet, impliqué dans a Critique de la religion."

---

(١١) راجع Twentieth Century Capitalism للاستاذ يوجين فارجا Varga ترجمة أحمد فؤاد بلبع بعنوان : « رأسمالية القرن العشرين » (١٩٦٧) ص ١٣٢ .

(١٢) راجع « حوار مع اليسار الأوربى» للأستاذ أمير اسكندر (١٩٧٠) ص ١٨٧ .

- وإذا نحن نظرنا إلى النظريات المختلفة التى تنطوى عليها الماركسية فإننا نجد أن تلك النزعة الالحادية تبدو فى بعضها بينة لا يعوزها بيان ، أى أنها تبدو فى السطور ، بينما نجد تلك النزعة فى بعض النظريات الأخرى فيما بين السطور ، أى أنه يعوزها بعض من البيان القليل الميسور .

واليكم تفصيل ما أجملنا :

١ - نظرية المادية :

ويلاحظ أولا أنه تنطوى على هذه النظرية نظريتان هامتان تعدان جوهر المذهب الفلسفى لماركس ، وهما نظرية « المادية الجدليـــة (أو الديالـكتيكية) ونظرية « المادية التاريخية » (أوالتفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ) (١٣) .

وقد تقدم الكلام عن كل من هاتين النظريتين ، وحسبنا هنا أن نكرر ماسبق لنا ذكره من أنه يقصد «بالمادية» : « الفهم المادى للعالم ، أى فهم الطبيعة كاهى ، دون إضافة غريبة عنها » أى إستبعاد أى عنصر غيبى ، بما فى ذلك الاعتقاد بوجود الخالق . من ذلك يرى أن « المادية » ذات صبغة الحادية (١٤) .

٢ - نظرية المادية التاريخية (أو التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ)

هذه النظرية ولو أنها تصطبغ بصبغة « المادية » التى سبق الكلام عنها إلا أنها نظراً لما تنطوى عليه من أفكار أخرى أصبحت تتطلب منا من الكلام والايضاح مزيداً .

فطبقا لهذه النظرية ليس الفكر هو الذى يسيطر على حياة الإنسان أو على تطور العالم أو التاريخ ، إنما هى العوامل المادية (أو الاقتصادية) ، وطبقا لهذه النظرية تعد الآراء والنظريات والأنظمة الاجتماعية ، ومنهـــا العائلة والدولة

(١٣) يلاحظ أن البعض يعد نظرية « المادية الجدلية » بمثابة الأساس الفلسفى للماركسية ، وفى نظر البعض الآخر تعد المادية الجدلية ، ونظرية المادية التاريخية باعتبارها تطبيقا ومكملة للمادية الجدلية - بمثابة ذلك الأساس الفلسفى للماركسية .

(١٤) راجع ص ١٤٧ وما بعدها .

والأخلاق والأديان ـ هذه كلها وليدة العوامل الاقتصادية وبخاصة نظام الانتاج. وقد تكلمنا تفصيلا عن الانتقادات الموجهة لهذه النظرية(١٥) .

ولقد بينا كيف أن المعتقدات الدينية ـ لا سيما فى الأزمنة القديمة ـ كانت تلعب دوراً كبيراً بل الدور الأساسى فى التاريخ . وأن الحروب الدينية كانت قديما أكثر الحروب طولا وأشدها هولا ، وأنه لا يصح فى الأذهان أن الشهداء الذين لاقوا المنايا أو الأهوال والبلايا فى سبيل معتقداتهم الدينية قد احتملوا هذه التضحيات تحت تأثير بواعث مادية اقتصادية .

هذا عن المعتقدات الدينية بوجه عام وما يذكره ماركس عن علاقتها ـ من حيث نشأتها ـ بالحياة أو البواعث الاقتصادية .

فإذا نحن انتقلنا إلى الدين الإسلامى بوجه خاص فاننا لا نجد أحداً حتى بين المستشرقين والمؤرخين الغربيين ذهبت به الجرأة إلى حد الادعاء بأن للعوامل الاقتصادية أثراً فى نشأة الدين الإسلامى . ولم يستطع أحد الادعاء بأن الجهاد فى الإسلام كان شأنه ـ شأن الحروب الاستعمارية لدول العصر الحديث ـ سلبا ونهبا لثروات الشعوب المستعمرة وتحكما فى رقاب أهلها . وانما كان ـ كما يثبت التاريخ ـ ناشرا للدعوة والعدالة فيما يفتحه الإسلام من بلاد ، وذلك فيما اعترف به المنصفون من الباحثين الغربيين(١٦) . فلقد كان الجهاد فتحا نجد فيه العلماء والمعلمين يسيرون إلى جانب الجند الفاتحين (١٧) .

وبعيد عن الصواب والحق ما يدعيه البعض من أن الجهاد إنما كان لحل غير

---

(١٥) راجع ص ١٥٣ – ١٥٥ .

(١٦) نذكر فى مقدمتهم السير توماس أرنولد (فى كتابه المترجم إلى العربية بعنوان : « الدعوة إلى الإسلام ـ بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية » .

(١٧) راجع ضحى الإسلام للأستاذ الكبير أحمد أمين (الطبعة الخامسة) ١٣٧٥ هـ – ١٩٥٦ م. ص ٢٣٥ حيث يقول : « لم يكن الفتح الإسلامى سلبا ونهبا وتدميراً ، انما كان فتحا منظما يسير فيه القراء (العلماء) والمعلمون والقانونيون مع الجند الفاتحين .. الخ » .

المسلمين على الإسلام ، فالحق أن روح الإسلام أى طبيعته ومبادئه العامة إنما تدعو إلى العفو والتسامح والسلم والمحبة الشاملة . وذلك مما تشهد به الكثير من الآيات القرآنية ، فى مقدمتها قوله تعالى : « خذ العفو وأمر بالعـــرف وأعرض عن الجاهلين » وقوله : « ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم » (١٨) .

وكنتيجة لما تقدم نجد الإسلام لا يجيز القتال للعدوان ، إنما يجيزه دفعا للعدوان وللظلم وحماية للدعوة ومنعا للفتنة .

والواقع أن غير المسلمين فى عهد الرسول أمعنوا فى إيذاء المسلمين فتنة لهم ، حتى يخرج من الإسلام من دخل فيه ، وحتى يصدوا عن الإسلام من يريد الدخول فيه ، ولذلك أوجب الله على المسلمين قتال هؤلاء المعتدين ، وفى ذلك يقول تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » ، ويقول : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (١٩) .

الجزية — حقا لقد كانت تفرض جزية يدفعها غير المسلمين من أهل الكتاب (من أهل الذمة) ولكن هذه الجزية لم تكن — كما يظن البعض — بمثابة ضريبة تفرضها الدولة الاسلامية عليهم ، أو كعقوبة توقع لعدم اسلامهم ، إنما كانت بمثابة مقابل أو ثمن زهيد لما تلتزم به الدولة الاسلامية من الدفاع عن أهل الكتاب

---

(١٨) راجع « الإسلام والنصرانية » للأستاذ الإمام محمد عبده (الطبعة الثامنة) ص ٦٢ — و « نظرات فى الإسلام » (١٩٥٨) ص ٩١ للمرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٩١ — وراجع بحثا بعنوان : « الجهاد فى الإسلام » للمرحوم الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ، نشر بمجلة لواء الإسلام عدد ذى القعدة ١٣٧٩ هـ — مايو ١٩٦٠ م . ص ١٦٣ وما بعدها .

(١٩) ويقول تعالى « ومالكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك نصيرا ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » . راجع « السياسة الشرعية » للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٧٠-٧٢

الذين كانوا يعفون من التجنيد ، وقد كان اعفاؤهم من التجنيد (رغم أنهم من أهل الذمة ، أى ممن يقرون للدولة الإسلامية بالولاء ومنحوا ميثاق أو معاهدة حماية (ذمة) وبذلك يعدون من رعايا الدولة الإسلامية) فقد كان يرجع إلى أن المسلمين لم يكونوا - فى صدر الاسلام - يأمنون جانبهم . (٢٠)

والأدلة على ما تقدم كثيرة ، حسبنا أن نذكر منها :

١ — أن من يقبل من أهل الكتاب فى خدمة الجيش الاسلامى كان يعفى من الجزية . (٢١)

٢ — وما يذكر من أن المسلمين الفاتحين ردوا ما أخذوه من أهل حمص

---

(٢٠) اصطلاح « **أهل الكتاب** » و « **أهل الذمة** » . ذكر الأستاذ الكبير أحمد أمين (فى مقال له نشر بمجلة رسالة الاسلام عدد يوليه ١٩٤٩ ص ٢٤٥): « نظر الاسلام إلى الأديان الأخرى نظر سمح فقد سمى اليهود والنصارى أهل الكتاب وسماهم أهل الذمة وهما تسميتان فى منتهى اللطف ، وقد ورد فى القرآن الكريم : ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم ... » .

أما « أهل الذمة » فهم أهل الكتاب الذين يقطنون داخل حدود الدولة الاسلامية ، ويقرون لها بالولاء والطاعة ، وسموا « ذميين » أو « أهل ذمة » لأنهم قوم منحوا ميثاق (أو معاهدة) حماية (ذمة) ينزلون بها عن حقوق معينة ويستمتعون مقابل ذلك بالحق فى ممارسة دينهم ومألوف عاداتهم ، كما أن الاسلام يقرر لهم من الحقوق مثل ما يقرر للمسلمين ، ويفتح لهم أبواب الوظائف فى الدولة ما عدا المناصب الرئيسية ، ولا يجوز أن يعاملوا - فى الميدان الاقتصادى بغير ما يعامل به المسلمون ، كما أن الاسلام يعفيهم من تبعة الدفاع عن الدولة » - راجع « نحو الدستور الاسلامى » للعالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى ص ٩٧، ٩٨ .

(٢١) راجع فى ذلك : « الدعوة إلى الاسلام - بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية للسير أرنولد Arnold (الأستاذ بجامعة لندن) الترجمة العربية عام ١٩٤٧ ص ٥٧ ، ٥٨ حيث يشير إلى مرجعين هما كتاب البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٥٩ ، والطبرى ج١ ص ٢٦٥ من كتاب : تاريخ الرسل والملوك .

من الجزية حين اضطروا إلى تركها ، للاشتراك (أى اشتراك المسلمين) فى موقعة اليرموك . (٢٢)

٣ — أن الجزية لم تكن تفرض على النساء والصبيان (٢٣) ، وسبب ذلك الإعفاء من دفع الجزية يرجع إلى أن هاتين الطائفتين كانتا معافتين من التجنيد ، والجزية كانت ـ كما قدمنا ـ مقابل الإعفاء من التجنيد ، فإذا كانت هناك طائفة غير مكلفة بالتجنيد لم يكن ثمة إذا ما يبرر مطالبتها بدفع الجزية .

لذلك فاننا لا نستطيع أن نوافق على ما ذكره بعض العلماء من أن الجزية كانت بمثابة ضريبة على غير المسلمين تقوم مقام الزكاة التى تفرض على المسلمين .

ويلاحظ أخيرا أن مقدار الجزية كان من البساطة بحيث لم يكن يثقل كاهلهم ، وذلك مما يعترف به العلماء الغربيون أنفسهم (مثل السير توماس أرنولد) . لذلك لم تكن تفرض الجزية على المسكين الذى يتصدق عليه (كما يقول أبو يوسف). وهذا الشرط تشير إليه الآية الكريمة : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

الخلاصة أن الإدعاء بأن الاسلام له صلة ما ـ من حيث نشأته ـ بالأحوال الاقتصادية هو ادعاء لا يتصل بحقيقة الاسلام وعقيدته بسبب ، ولا ينتسب إلى أحداث التاريخ بنسب .

مبدأ اشتراكية الملكية : ويقصد به ـ كما قدمنا ـ تحريم الملكية الخاصة لوسائل إنتاج الثروة (ما عدا النقود) ، مثل الاراضى ، والعمارات (وغيرها من المبانى التى تبنى للاستغلال ، لا لمجرد سكنى صاحبها) والمناجم وآبار البترول والغابات والمصانع ، ووسائل النقل الكبرى البرية والمائية والجوية ، كالسكك الحديدية الخ .

---

(٢٢) راجع « الوحى المحمدى » للسيد محمد رشيد رضا ص ٢٧٨ ويضيف إلى ما تقدم : « فعجب أهل حمص نصاراهم ويهودهم أشد العجب من رد الفاتحين أموالهم إليهم ودعوا لهم بالنصر على الروم » .

(٢٣) راجع الخراج لأبى يوسف ص٦٩ .

ويجب ألا يفوتنا أن اشتراكية الملكية ، هى جوهر مذهب ماركس(٢٤)، فأولئك الذين ينادون بالأخذ بمبدأ « اشتراكية الملكية » ونجدهم فى الوقت ذاته يقررون بأنهم لايأخذون بهذا المذهب ، – كما هو شأن كثيرين من الساسة فى كثير من الدول الناشئة (أو « النامية » على حد التعبير السائد) – إنما يعترفون بأنهم يجهلون جهلا تاما كنه ذلك المذهب .

وحسبنا هنا أن نوجه الأنظار إلى أن الجهل بالتاريخ يلعب دوراً كبيراً فى ميدان كتابة التاريخ ، كما أن الجهل بعلم السياسة يلعب دوراً كبيراً فى ميدان السياسة (٢٥) .

كفالة الاسلام لحرية (او حرمة) الملكية : فالملكية الخاصة (أو الفردية) بمختلف أنواعها كانت – بالعكس – معروفة ومصونة لدى العرب قبل الاسلام ، فلما جاء الاسلام أقرها وكفلها ، كما أقرتها وكفلتها ما سبق الاسلام من ديانات سماوية . ولقد كفل الاسلام حرية (أو حرمة) الملكية بأحكام عدة ، فلقد نهى القرآن الكريم – فى مواضع مختلفة – عن الاعتداء على مال الغير ، من ذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ، ومن ذلك أيضا تقرير عقوبة شديدة على السرقة(٢٦) . ثم أن الاسلام لم يذم الغنى لذاته ، بل أن شأنه هو

---

(٢٤) وقد أكد ذلك – فضلا عما سبق لنا ذكره – ما ورد فى « دراسات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى للاتحاد السوفييتى – بمناسبة العيد المئوى لميلاد لينين » (١٩٧٠/٤/٢٢) – من مطبوعات مطابع شركة الاعلانات الشرقية . ص ١٧ .

(٢٥) لزيادة التفصيل (بصدد موضوع الجهل بالتاريخ أو بعلم السياسة) راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسى الاسلامى » (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ٢٤٧ – ٢٧٠ .

(٢٦) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ خلاف ص٣٢. ويضيف إلى ما تقدم. – بصدد تلك الأحكام التى كفل بها الاسلام حرية أو حرمة الملكية – : « أن كل ما شرعه الله من التصرفات التى تفيد نقل ملكية العين أو منفعتها ، من بيع =

العكس ، فلقد حث على الحصول عليه ، وذلك دون أن يضع عليه حدا أعلى لا يجوز تجاوزه ، فمن الأحاديث التى ذكرها جميع كبار المحدثين (رواة الأحاديث) ما يذكر عن الصحابى الكبير سعد بن أبى وقاص حين استشار الرسول فيما يتصدق أو يوصى به من ماله بعد وفاته ، قال له الرسول : « الثلث ، والثلث كثير ، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس ». (٢٧)

ومما يذكره غير القليل من كبار المحدثين أن الرسول كان يدعو الله بقوله : « اللهم إنى أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى » . (٢٨)

ولقد كان بين كبار الصحابة من كان يستثمر أمواله فى التجارة دون اعتراض من الرسول (مثل أبى بكر وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان) ، ويذكر عن هذين الصحابيين الأخيرين أنهما كانا واسعى الثراء .(٢٩)

عدم تحديد حد أعلى للملكية : ويلاحظ أنه إذا لم يكن قد صدر فى عهد الرسول تشريع (سواء عن طريق القرآن أو عن طريق السنة) يحدد للملكية حدا أعلى ، فإن مرد ذلك يرجع إلى أنه لم تكن هناك حاجة فى عصره تدعو إلى مثل ذلك التحديد ، ولقد كان الرسول يبلغ أحكام الشريعة فى مثل تلك المسألة وغيرها ، على فترات زمنية تبعا لما وقع فى عهده من الحوادث ونزل من النوازل وحدث من الحاجات ، وعلى ذلك كانت الشريعة بقدر الحاجة وعلى وفق ما تتطلبه ،

= وإجاره وقرض وغيره ، جعل أساس صحته ونفاذه حرية المتصرف ورضاه واختياره ، فالركن الأول لصحة المبادلات المالية التراضى » .

(٢٧) الإسلام والنصرانية (الطبعة الثامنة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م) للامام محمد عبده ص ٧٠ بالهامش حيث يذكر أن هذا الحديث رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن الأربعة » .

(٢٨) «اشتراكية الاسلام» للاستاذ الدكتور الشيخ مصطفى السباعى ص١٤٦

(٢٩) راجع « الملكية الفردية وتحديدها فى الإسلام » للاستاذ الكبير الشيخ على الخفيف . بحث منشور بمجلة الأزهر عدد جمادى الآخرة ١٣٨٤هـ - نوفمبر ١٩٦٤ ص ٤٧٦ ، وعدد جمادى الأولى (من تلك السنة) ص ٣٠٩ .

ولقد كانت الثروة العامة يومئذ للمسلمين ضيقة الحدود ، قليلة المقدار فى جملتها بالنسبة إلى ثراء غيرها من الأمم الأخرى المعاصرة لها . ولم يعرف من المهاجرين والأنصار بالثراء سوى عدد قليل، ومع هذا فقد كانت استجابتهم لدواعى البذل والإنفاق فى سبيل الله استجابة سريعة قوية كريمة ، فوجدنا مثلا عثمان بن عفان يقوم بالانفاق على جيش العسرة ، ووجدنا أبا بكر — حين حل القحط بأهل المدينة — يبادر بالتصدق عليهم بألف راحلة تجيئه من الشام محملة بالبر والطعام (٣٠) .

ويلاحظ أخيرا أن الاسلام إذا لم يكن قد جاء بتحديد حد أعلى للثروة أو للدخل فإنه لم يأت بما يحول دون إجراء ذلك التحديد إذا تطلبت ضرورة أو مصلحة عامة وضع ذلك الحد الأعلى ، ومن ناحية أخرى فإن الاسلام قد جاء ببعض القيود على طريقة استعمال حق الملكية ، وعلى وجوه انفاق الثروة .

١ — **قيود غير مباشرة على حرية الملكية** — هذه القيود تشمل قيوداً أو فرائض على الانفاق (لا على التملك) وأحكاما تهدف إلى الحيلولة دون تضخم الثروات ، ودون تركيز المال فى أيدى طائفة خاصة من الناس «كى لا تكون دولة بين الاغنياء منكم» (سورة الحشر الآية ٧) أى كى لايكون مالا متداولا بين الأغنياء وحدهم (٣١) .

---

(٣٠) راجع البحث السابق للأستاذ الشيخ على الخفيف (المنشور بمجلة الأزهر عدد جمادى الآخرة ١٣٨٤ هـ . — ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ .حيث يضيف إلى ما تقدم : «وعلى مثال ذلك تروى لنا صدقات عديدة تصدق بها عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وطلحة بن عبد الله حتى أنهم كانوا يبرمون من كثرة أموالهم ، وإن المسارعة الى الانفاق والبذل فى سبيل الخير لم يكن من شأن المكثرين وحدهم بل كان ذلك أيضا من المقلين منهم وفيهم نزل قوله تعالى : ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة أى فقر .

(٣١) السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، للامام ابن تيمية (الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م .) ص ٣٨ .

تلك القيود (أو الفرائض) تتمثل صورها فيما يلى :

ـ (أ) ـ تحريم كل من التبذير والتقتير (وكنز المال) . وفى ذلك يقول تعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » (سورة التوبة ٣٤) . ـ وكذلك حرم الإسلام التبذير ووصف المبذرين بأنهم إخوان الشياطين وفرض الحجر عليهم (وقد وصفهم « بالسفهاء ») .

ـ (ب) ـ الزكاة (أو الصدقات) (٣٢) ـ وتعد الزكاة أحد أركان الاسلام ، كما تعد أحد أركان ما يطلق عليه فى لغة العصر الحديث « التكافل الاجتماعى » ، ولقد جعلت لمستحقيها حقا لهم لا منّة عليهم ، بمعنى أنه إذا امتنع المسلم القادر على أدائها كان للدولة جبايتها منه قهرا ، وبمعنى أن لكل فقير عاجز عن العمل ولم يكن له أحد من ذوى قرباه ممن تجب عليه نفقته ، الحق فى الحصول على ما يحتاجه من النفقة من بيت المال (أى من الخزانة العامة للدولة . (٣٣)

ـ (ج) ـ نظام الارث والوصية ـ ويقيد نظام الإرث والوصية حرية المالك فى تصرفاته فى ملكه بعد مماته ، كما أنه يحول دون حصر الثروة بين أيدى فئة قليلة ، فالتشريع الخاص بالارث يشرك عددا كبيرا من أقرباء المتوفى فى التركة ، فهو لا يحصر الارث فى فئة قليلة كما تفعل بعض الشرائع الأخرى (٣٤) .

---

(٣٢) ويلاحظ أن الزكاة والصدقة كلمتان مترادفتان بمعنى واحد ـ راجع « الأحكام السلطانية » للماوردى (طبعة المكتبة المحمودية بالقاهرة) ص ١٠٨ . على أن بعض الفقهاء ـ فيما يبدو لنا ـ يستعمل كلمة الصدقة بمعنى أعم من الزكاة ، لا كمرادف لها .

(٣٣) الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٠٩ وما بعدها ـ وراجع « مقارنات بين الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية » للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ـ نشر بمجلة منبر الاسلام ، عدد ربيع الأول ١٣٨٣ هـ . ـ اغسطس ١٩٦٣ ص ٥٥ . وراجع للاستاذ الشيخ محمد عرفه (عضو جماعة كبار العلماء) كتابه « الاسلام والشيوعية ص ٤٧ .

(٣٤) وحسبنا أن نشير هنا إلى ما شهد به فيلسوف علم الاجتماع الدكتور =

حق الملكية فى الاسلام غير مطلق . يعد حق الملكية فى الاسلام بمثابة وظيفة اجتماعية ، فالمالك غير حر فى استعمال حقه فى الملكية وفق ما يمليه هواه ، إنما عليه أن يستعمله وفق ما تمليه مصلحة المجتمع ، أو ما تمليه مصلحته ولكن فى غير إضرار بغيره ، وفى الحدود التى رسمها الله فى القرآن .

ولقد عبر القرآن عن هذه النظرة إلى الملكية فى غير قليل من آياته ، فالمال — على حد تعبير هذه الآيات — هو مال الله « لله ملك السموات والأرض » ، « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » .

على أننا نجد فى القرآن بعض آيات ينسب فيها المال إلى المجتمع ، والمعنى المقصود بهذه النسبة هو ذات المعنى الذى سبقت الاشارة إليه ، وهو أن المال يعد أداة لخدمة المجتمع ، كما فى قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما » ، فالأموال هنا هى أموال السفهاء (أى المبذرين) ، ولكن الله عبر عنها بقوله : « أموالكم » للدلالة على أنها جعلت أداة لصالح المجتمع كله وأن تصرف السفهاء فيها إنما يسيء إلى المجتمع كله .

ويلاحظ أن الله ينسب أحيانا المال لأصحابه ، كما فى قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها »(٣٥) .

= جوستاف لوبون لنظام الإرث فى الاسلام (وذلك فى كتابه : « حضارة العرب » ترجمة الأستاذ محمد عادل زعيتر) حيث قال (ص ٤١٦) ما نصه : « ومبادىء المواريث التى نص عليها القرآن على جانب عظيم من العدل والإنصاف ، والشريعة الاسلامية منحت الزوجات — اللواتى يزعم البعض أن المسلمين لا يعاشرونهن بالمعروف — حقوقا فى المواريث لا تجد مثلها فى قوانيننا » .

(٣٥) راجع « منهج القرآن فى بناء المجتمع » للأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت (طبعة ١٩٥٧) ص ٩٦ ، ٩٧ .

٢ ـ قيود مباشرة على حرية (أو حق) الملكية فى الاسلام : إذا كان حق الملكية فى الإسلام غير مطلق فان ذلك يعنى أنه مقيد . ولقد سبق لنا أن أشرنا فى إيجاز إلى بعض تلك القيود غير المباشرة على حرية الملكية ، وهى تتمثل (أولا) فى قيود أو فرائض على الانفاق (لا على التملك) وتتمثل (ثانيا) فى قيود مباشرة على حرية الملكية وتشمل هذه القيود جواز نزع الملكية (أو التأميم) تطبيقاً لنص (فى القرآن أو السنة) أو نزولا على حكم المصلحة أو الضرورة ، وتحريم الاحتكار ، والزام المالك باستثمار ملكه فى بعض الحالات .

اولا ـ حالة تطبيق النص . أما المساس بالملكية تطبيقا لنص (فى القرآن أو السنة) فذلك هو الشأن فى الحالتين التاليتين :

(الحالة الأولى) ـ نجد فيها المساس بالملكية بناء على نص من القرآن : تلك هى حالة أولئك الذين يعملون على خزن المال وحبسه دون انفاقه فى وجوه الخير أو الصالح العام ، فقد حرم الله ذلك فى القرآن ، وتوعد أولئك فى آخرتهم بالعذاب (وذلك فى الآية الكريمة : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم .. الخ » .

فللدولة بناء على هذا النص ـ فيما يرى بعض العلماء ـ أن تضع يدها على هذه الأموال (المحبوسة عن التعامل) لاستثمارها على أن تحفظ لصاحبها أصلها وقدرا من ربحها ، كما أن عليه أن يتحمل الخسارة (٣٦) .

و(الحالة الثانية) ـ التى يجرى فيها ذلك المساس بالملكية ، بل يجرى فيها انتزاعها ، بناء على نص من السنة فهى المعروفة « بالحمى » ـ وقد ورد عن الرسول قوله : « لا حمى إلا لله ورسوله »(٣٧) .

(٣٦) راجع « روح الدين الاسلامى » (الطبعة الخامسة ١٩٦٢) للأستاذ الشيخ عفيف طبارة (وقد راجعته هيئة من علماء الأزهر) ص ٣٠١ .

(٣٧) رواه البخارى (ج ٣ ص ١١٣) ، وأبو داود (ج ٣ ص ١٤٦) وكان ذلك نقلا عن كتاب « الأموال » للإمام أبى عبيد (المتوفى ٢٢٤ هـ .) صححه وعلق على هوامشه الأستاذ محمد حامد الفقى (من علماء الأزهر) طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة عام ١٣٥٣ هـ. ص ٢٩٤ .

والمقصود « بالحمى » هو انتزاع جزء من الارض من ملكية أصحابها لتكون مرعى عاما ، والقول بأنه « لله ورسوله » يقصد به أنه لمنفعة عامة . فالحمى هو صورة من صور التأميم (٣٨) .

ثانيا — « المصلحة » والضرورة

الالتجاء إلى التأميم أو نزع الملكية الفردية نزولا على حكم الضرورة هو من الأمور البينة التى لا يعوزها بيان ، فمن المبادىء الشرعية الشهيرة المعروفة : « الضرورات تبيح المحظورات » وقد أشار إلى هذا المبدأ قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » .

المصلحة التى ترتفع إلى مرتبة « الضرورة » أو (المصلحة الضرورية) هى — كما يعرفها الامام الغزالى — تلك المصلحة التى تعمل على « المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم » (٣٩) .

وليست فحسب المصلحة التى ترتفع إلى مرتبة الضرورة هى التى تبيح الالتجاء إلى نزع الملكية أو تأميمها ، وانما كذلك المصلحة التى لا ترتفع إلى تلك المرتبة (مرتبة الضرورة) ، وانما ترتفع فحسب إلى مرتبة ما يطلق عليها « المصالح الحاجية » .

---

(٣٨) ولقد كان الحمى معروفا فى عهد الرسول وفى عهد خلافة عمر ، وللامام (كما يقول أبو عبيد) أن يحمى كما حمى الرسول وعمر . — راجع «الأموال» لأبى عبيد (المرجع السابق) ص ٣٠٠ ، والأحكام السلطانية للماوردى ص ١٧٨ — ١٨٠ .

ويلاحظ أن المقصود « بالامام » هنا هو الخليفة أو رئيس الدولة .

(٣٩) ثم نجده يقول : إن هذه الأصول الخمسة حفظها واقع فى مرتبة الضرورات ، فهى أقوى المراتب فى المصالح » — راجع « المستصفى من علم الأصول » للامام الغزالى جـ ١ ص ١٤٠ .

المصالح الحاجية – هى التى يعبر عنها المبدأ المعروف بمبدأ « نفى الحرج » وهى تلك المصالح التى لا يكون الحكم الشرعى بصددها من أجل العمل على حصول الناس على مصلحة من تلك المصالح الخمس (التى تعتبر مقصود الشرع) أو على المحافظة عليها . وانما من أجل دفع المشقة أو الحرج عنهم .

ومما تجدر ملاحظته أن ما يقصد هنا ليست كل مشقة ، فليس ثمة تكليف لا ينطوى على جانب من المشقة (كالصوم والحج) ولكنها مشقة محتملة ، وانما المقصود بالمشقة المقتضية للتخفيف فى الأحكام هى المشقة غير المعتادة ، أما المشقة المعتادة فلا تكون سبباً للتخفيف .

فالمشقة نوعان : (أولها) : مشقة معتادة يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها ، وهذه يمكن التكليف فيها والمؤاخذة عليها (كالصوم والحج) وليست سبباً للتخفيف (أى ليست سبباً لتطبيق مبدأ نفى الحرج) .

(وثانيتهما) مشقة غير معتادة أى مشقة شديدة لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها إلا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدى فيها التكليف المستمر إلى تلف النفس أو المال . أو العجز المطلق عن الأداء(٤٠) .

ودفعا لتلك المشقة غير المعتادة (أى دفعا للحرج) شرعت الرخص المخففة كاباحة الفطر فى رمضان للمريض .

وقد أشار القرآن إلى هذا المبدأ (مبدأ نفى الحرج) فى الآيتين الشهيرتين : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » و « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

إن هذين النصين (أى نص الآيتين) – كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى المراغى – يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الاسلامى . فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدى

(٤٠) راجع « نظرية الضرورة الشرعية – مقارنة مع القانون الوضعى » للدكتور وهبه الزحيلى (أستاذ الشريعة الاسلامية بجامعة دمشق) رسالة دكتوراه طبعت بدمشق عام ١٩٦٩ ص ١٩٣ حيث يشير كمرجع إلى «الموافقات» للشاطبى ج ٢ ص ١٥٦ و ١٢٨ وإلى غيره من المراجع .

إلى الوقوع فى الحرج كان واجباً ـ كما يقول ـ ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وانما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفى الحرج (٤١) .

ومن الأمور المتفق عليها بين علماء الشريعة أن الأحكام الشرعية ـ فى ميدان المعاملات ـ انما تهدف إلى تحقيق مصالح الناس (٤٢) .

تعويض عادل . كما يشترط ـ فى حالة التأميم أو نزع الملكية ـ أن يعوض من نزعت ملكيتهم (أو جرى تأميمها) تعويضا عادلا ، فالتعويض العادل هو ما تقضى به مبادىء العدالة ، والمساواة (فى التكاليف العامة) بين الأفراد ، وذلك هو ما فعله عمر بن الخطاب حين اضطر إلى نزع ملكية بعض الدور من أجل العمل على توسعة المسجد الحرام ، اذ سلم أصحابها قيمتها (٤٣) .

---

(٤١) « الاجتهاد فى الاسلام » للأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى ص ٥١ .

وتذكر عادة إلى جانب هاتين الآيتين ـ للدلالة على مبدأ نفى الحرج ـ آيات أخرى منها الآية « يريد الله أن يخفف عنكم » (سورة النساء : الآية ٢٨) ، والآية « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » (سورة البقرة : الآية ٢٨٦) .

راجع فيما تقدم : علم أصول الفقه للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٩ ، و« ابن حزم » للأستاذ الشيخ أبو زهرة (طبعة ١٩٥٤) ص ٣٤٧ .

(٤٢) يقول الامام ابن تيميه : « إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الاباحة أو التحريم ؟ فلينظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فان كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فانه يستحيل على الشارع الأمر به أو اباحته ، بل يقطع أن الشارع يحرمه ، لاسيما اذا كان مفضيا إلى ما يبغضه الله ورسوله » .

راجع مجلة المنار للسيد محمد رشيد رضا المجلد ٩ ص ٧٥٩ بالهامش .

(٤٣) راجع بحث الأستاذ الشيخ على الخفيف (السابق الإشارة إليه) بمجلة الأزهر عدد صفر ١٣٨٤ هـ ـ يوليه ١٩٦٤ ص ١٨٠ ، وراجع « اشتراكية الاسلام » (الطبعة الثانية) للاستاذ الدكتور مصطفى السباعى ص ١٣٨ ، حيث =

الخلاصة - مما تقدم يتبين أن الماركسية (أو الشيوعية) - كما يقول بحق العالم الجليل الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود - « تتعارض جذريا مع الاسلام »(٤٤) - فيما يتعلق بحق (أو حرية) الملكية . فبينما نجد الاسلام يبيح الحرية الخاصة لوسائل انتاج الثروة (كالأرض والمصانع ، والمباني السكنية المؤجرة كالعمارات الخ) إذا بنا نجد الماركسية تحرمها لأنها تتعارض مع مبدأ « اشتراكية الملكية » . وهذا المبدأ - كما قدمنا - هو جوهر مذهب ماركس - فالاسلام ينبذ مبدأ الغاء الملكية الخاصة لوسائل إنتاج الثروة ، (ونزع الملكية كمبدأ تتطلبه حتمية الحل الاشتراكي فيما يدلنا البحث العلمي لحركة تطور التاريخ (كما يقول مذهب ماركس) . ولقد سبق لنا أن بينا كيف أن يد التاريخ قد وجهت صفعة قوية على وجه تلك « الحتمية » ، فكذبتها تكذيبا ، وكفى بالتاريخ حسيبا ورقيبا .

- وبينما نجد الاسلام يقرر تعويض المالك الذى تنزع ملكيته تعويضا عادلا كما تقضى بذلك مبادىء العدالة والمساواة بين الأفراد (امام التكاليف العامة) إذا بنا نجد من تنزع (أو تؤمم) ملكياتهم - فى الدول الماركسية - إما أنهم ينالون مجرد تعويض رمزى أو صورى لا يكاد يكفى لمعيشتهم وذويهم إلا عيش الكفاف ، وإما أنهم لا يتلقون من التعويض شيئا . وإنما يلقون فى السجون والمعتقلات ، باعتبارهم - على حد التعبير الماركسى - من « أعداء الشعب » ، « ولا حرية لأعداء الشعب » ، وهذا هو الأمر الغالب ، فهو الذى حدث فعلا فى روسيا وفى غالبية دول الكتلة الشيوعية(٤٥) وإن كنا لنجد (فى بعض البلاد

= يقول : « اذا لجأت الدولة الى التأميم لضرورة اجتماعية وجب عليها أن تعوض من انتزعت ملكيتهم تعويضاً عادلاً اذا كانت ملكيتهم لذلك المال عن طريق مشروع » .

(٤٤) راجع « الاسلام والشيوعية » للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ص ٣٧ وما بعدها .

(٤٥) راجع فابر Fabre : « نظرية الديموقراطيات الشعبية » طبع بباريس ١٩٤٩ ص ١٢ ، ١٣ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٧٣ .

=

النامية أى المتخلفة) بعض هؤلاء المنكوبين ممن كانوا لنهضة بلادهم ومجدها فى مقدمة الناهضين ، وممن أدوا كبير الخدمات للشعب بادخالهم فى البلاد صناعة جديدة من أهم الصناعات لم تكن معروفة فيها من قبل ، ففتحوا بذلك أبواب الرزق لآلاف من العمال العاطلين ونهضوا بالمركز الاقتصادى لبلادهم ، أو أنها كانت صناعة فى بلادهم معروفة ، ولكنها كانت على الأجانب موقوفة . وهذا هو ما شهدناه ـ فى كثير من الأسف بل والألم فى بعض الدول الاسلامية العربية التى تأثرت حينا بالماركسية ، تأثراً تجلى فى موقف حكامها إزاء مبدأ حرية الملكية ، وذلك رغم أنهم كانوا يصرحون بأنهم بالماركسية لا يؤمنون . ولكن يجب ألا يفوتنا أن التصريحات الرسمية يجب ألا يكون لها ـ لا سيما فى الميدان السياسى ـ سوى مكان ثانوى ، إذا كانت تلك التصريحات الرسمية تختلف مع التطبيق وما تجرى عليه الأمور فى الحياة العملية .

— ٤ —

دكتاتورية البروليتاريا ـ وكذلك لا يقر الاسلام الأخذ بفكرة أو مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » التى تودع أعنة الحكم بمقتضاها بين أيدى الطبقة العاملة صاحبة المصلحة ـ كما يقول الماركسيون ـ فى اقامة النظام الاشتراكى الماركسى .

ومما تجدر ملاحظته هنا أولا أن فكرة دكتاتورية البروليتاريا تعد من الأفكار الأساسية فى الماركسية ، فهى ـ على حد تعبير بيان الحزب الشيوعى السوفييتى ـ « الأداة الرئيسية فى بناء الاشتراكية » (٤٦) ، ولو أن الواقع ـ كما

= وراجع « رأسمالية القرن العشرين» Twentieh Century Capitalism . تأليف يوجين فارجا Varga ترجمة الاستاذ فؤاد بلبع (١٩٦٧) ص ٦٠ حيث يقول بأن « الأرض صودرت فى روسيا دون تعويض » والواقع أن ذلك لم يتم أيضا دون قتل أو نفى إلى أقاصى سيبريا كما حدث فى عهد حكم الطاغية ستالين .

(٤٦) راجع « دراسات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى للاتحاد السوفييتى بمناسبة العيد المئوى لميلاد لينين (١٩٧٠/٤/٢٣) ـ المرجع السابق ص ١٩ ـ =

قدمنا ـ أنها ليست هى البروليتاريا هى التى تقوم فعلا بمهام الحكم . فهذه الفكرة الماركسية الأساسية تتعارض بصورة أساسية كذلك مع مبادىء الحكم فى الاسلام ، فأعنة الحكم فى نظر الاسلام لا يصح أن تودع بين أيدى أصحاب المصلحة ، بل أيدى أصحاب الأهلية للقيام بمهمة الحكم : أصحاب المقدرة على حمل أعبائها ، من كانوا موضع الثقة والإكبار بين قومهم ، القادرين على إبداء رأى سليم قويم لدى الشورى , فتلك المهمة هى أمانة لا يصح أن تودع إلا بين يد أمينة ذات أهلية لأدائها . أولئك هم من يطلق عليهم ـ فى الشرع الاسلامى ـ « **أولو الامر** » . وأولو الأمر فريقان : (١) أولو الأمر الدينى وهم المجتهدون وأهل الفتيا ، (ب) وأولو الأمر الدنيوى ، وهم المعروفون « بأهل الحل والعقد » الذين يجب أن تتوفر فيهم شروط معينة من حيث الدراية ، والخلق (وأهم سماته التقوى) (٤٧) .

على أن ماركس قد اعترف بعدم أهلية الطبقة العاملة (البروليتاريا) للقيام بمهمة الحكم على أثر التجربة التى قامت بها هذه الطبقة حين سيطرت على تلك الهيئة التى حكمت فرنسا ـ عقب حركة ثورية ـ لفترة قصيرة وعرفت فى التاريخ باسم شهير وهو « كومونة باريس » La Commune de Paris (٤٨) .

= وراجع « كارل ماركس » لجارودى (المرجع السابق) ص ٢٧١ حيث يقول : « فى عام ١٨٧٢ أكد ماركس أن استيلاء البروليتاريا على السلطة هو الشرط الضرورى للانتقال إلى الاشتراكية » . وهو يعنى بداهة الاشتراكية الماركسية

(٤٧) راجع الأحكام السلطانية للماوردى (المرجع السابق) ص ٥ ، و « المنهاج » للنووى شرح الرملى جـ ٧ ص ١٢٠ ، والسلطات الثلاث فى الاسلام للاستاذ الشيخ خلاف (منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد مارس ١٩٣٦) ص ٤٤٢ ، و « إغاثة اللهفان» للامام ابن القيم (تحقيق الاستاذ محمد سيد كيلانى) طبعة ١٣٨١ هـ ؛ ١٩٦١ م . جـ ٢ ص ٢٥٣ .

(٤٨) راجع جاوردى (المرجع السابق) ص ٢٧٣ حيث يقول : « أن تجربة « كومونة باريس » La Commune de Paris جعلت ماركس =

وينبذ الاسلام بداهـة تلك الصيغة الاستبدادية أو « الدكتاتورية » لنظام الحكم الماركسى كما تنبىء عن ذلك التسمية ذاتها (دكتاتورية البروليتاريا) . بل لقد وجدنا أخيراً بعض الأحزاب الشيوعية ذاتها فى بعض دول أوروبا الغربية (كما هو شأن الحزب الشيوعى الفرنسى والحزب الشيوعى الايطالى) تنبذ تلك الصيغة الدكتاتورية .

ولا يقر الإسلام وجهة النظر التى يذكرونها تبريراً لما يزاوله رجال الحكم فى تلك المرحلة (ذات الصبغة الابدية كما بينا ، لا الوقتية كما يدعون) من صنوف الاستبداد من « أن لهم أن يظلموا طبقة البورجوازية ، لأنها ظلمت من قبل الطبقة العاملة » فالإسلام ينهى عن الظلم ويأمر بالعدل حتى ولو كان ضد أنفسنا ، وحتى فى معاملة الأعداء ، ويأمر بالرحمة حتى بالأعداء ، فقد قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين » ، وقال : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا » (٤٩) .

(ج) — مبدأ الصراع بين الطبقات — كما أن الاسلام يختلف اختلافا جذريا مع مبدأ الصراع بين الطبقات ، وما ينطوى عليه من بث روح العداء فيما بين فئات الشعب ، وتحريض الفقراء ضد الأغنياء والضعفاء ضد الأقوياء ، وإثارة روح الحقد والبغضاء فى نفوس أولئك ضد هؤلاء . إنما يأخذ الاسلام بمبدأ التكافل الاجتماعى ومعاونة الضعفاء ، والحث على الأخذ بروح التعاون والإخاء ، فقد قال تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

ومن مظاهر التعاون والإخاء أن الزكاة تعد فريضة شرعية ، وأن الأسرة تعد متعاونة فيما بينها : يطعم غنيها فقيرها ، ويعد ذلك حقا يفرضه القانون

= يكتب عام ١٨٧٢ أنها أثبتت أن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تستولى على آلة الدولة وأن تسيرها لصالحها » . — ولا يفوتنا هنا أن نقرر ونكرر أن جارودى يعد أكبر فيلسوف ماركسى فرنسى فى الوقت الحاضر .

(٤٩) « ولا يجرمنكم » أى لا يحملكم . وشنآن قوم» أى بغضهم وعداوتهم.

ويطبقه القضاء ، وليس مجرد واجب ديني ، إذ أن القضاء يطبق النظام الذى قرره الاسلام فيما يتعلق بنفقات الأقارب الفقراء العاجزين عن الكسب. والواقع أن مما تمتاز به الشريعة الإسلامية عنايتها البالغة بالرحمة حتى كأنما كانت هى رسالة الإسلام ، فلقد خاطب الله رسوله الكريم بقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة بالعالمين » (٥٠) .

والاسلام يحث على التصدق سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، فقد قال تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيراً » — ولم يكن الأسير يومئذ إلا أحد المشركين ، كما كان المسلمون فى عصر الرسول يتصدقون على الرهبان (٥١).

---

(٥٠) لزيادة التفصيل راجع للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود مؤلفه « منهج الاصلاح الاسلامى » ص١٣٥ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٥ — وراجع للاستاذ الكبير الشيخ محمد أبو زهرة مؤلفه « تنظيم الإسلام للمجتمع » (طبع عام ١٩٦٥) ص ١٤١ ، ١٤٧ وما بعدها ، و ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٥١) « الأموال » (المرجع السابق) للامام أبى عبيد ص٦٠٣ وما بعدها — والأحكام السلطانية » للماوردى ص ١١٧ .

الإتحاد السوفييتي والدين

تمهيد ـ أما وقد انتهينا من بيان موقف الماركسية من الدين ، وموقف الدين (وبخاصة الاسلام) منها فإننا ننتقل إلى الاشارة ـ فى وجز من العبارة ـ مجرد اشارة إلى موقف الاتحاد السوفييتي ـ باعتباره أكبر وأول دولة ماركسية ـ من الدين . وحين أقول أنى سأوجز الكلام فى هذا المقام فانما أقول وأفعل ذلك كارها ومكرها(٥٢) .

ملحوظات ـ ويجدر بنا هنا أن نبدى الملحوظات التالية :

أولا ـ نجد الدستور السوفييتى ينص على «حرية الدعاية اللادينية» ـ والاتحاد السوفييتى مذهبه الرسمى ـ كما هو معلوم ـ الماركسية (أو «الماركسية ـ اللينينية» أى الماركسية كما فسرها لينين) وهى ـ كما بينا ـ ذات صبغة الحادية أى لادينية ، فذلك النص يعد صورة من صور تطبيق ذلك المذهب .

وكان طبيعيا إذا أن يقوم رجال الثورة الروسية الشيوعية ـ منذ بداية عهدهم بالحكم ـ باتباع سياسة الاضطهاد لرجال الدين لاسيما بعد ما بدا منهم من العطف نحو جيوش أنصار القيصرية فى الحرب الأهلية التى نشبت ما بين عامى ١٩١٨ و ١٩٢١ عقب تولية البلاشفة (رجال الثورة الروسية) زمام الحكم .

ثانيا : ولكن موقف الحكومة الروسية ازاء رجال الدين (الكنيسة الارثوذكسية) قد تغير ابان الحرب العالمية الثانية . ويرجع ذلك التغيير إلى أسباب ثلاثة : (الأول) ما بذله رجال الدين من مجهود محمود فى بذل المساعدات للجيش حين قام هتلر بغزو الأراضى الروسية ، و (الثانى) اتجاه الاتحاد السوفييتى إلى التقرب من دول الديموقراطيات الغربية (المسيحية) حليفته ابان تلك الحرب . (والثالث) هو ما كانت الحكومة الروسية قد تبينته ـ قبيل تلك الحرب العالمية ـ

---

(٥٢) ومرد ذلك إلى اضطرارى إلى الانتهاء من الكتاب واتمام طبعه بالاسكندرية قبل عودتى إلى السودان للقيام بمهمتى العلمية بجامعة أم درمان الإسلامية .

من أن الدعاية اللادينية لم تنجح فى القضاء على الدعوة الدينية ، فأوقفت حركة إغلاق الكنائس(٥٣).

لذلك كله وجدنا حكومة الاتحاد السوفييتى قد قررت فى فبراير ١٩٤٥ انتخاب بطريرك للكنيسة الروسية الارثوذكسية .

ثالثا : كان الدستوران السوفيتيان (دستور ١٩١٨ ، ودستور ١٩٢٤) يقضيان بحرمان رجال الدين والملاك السابقين من حقوقهم السياسية ، فلم يكن لهم حق الانتخاب ولا عضوية الهيئات النيابية .

ولكن حين صدر الدستور السوفييتى لعام ١٩٣٦ (وهو الدستور الذى لايزال قائما حتى اليوم) وجدناه قد عدل عن فكرة حرمان طبقتى الملاك السابقين ورجال الدين من حقوقهم السياسية ، وذلك لأن رجال الثورة الروسية الماركسية (الذين كان يطلق عليهم البلاشفة)(٥٤) اعتقدوا فى ذلك الحين أنه قد تم لهم القضاء على ما كان لهاتين الطبقتين من قوة ونفوذ(٥٥).

---

(٥٣) ولقد كانت بداية أعمال الثورة الشيوعية أن صدر قانون فبراير ١٩١٨ الذى تقرر بمقتضاه فصل الدين عن الدولة ، وإلغاء القسم بالدين ، وتحريم التعليم الدينى فى كافة الهيئات والمنشئات ، وإباحة تعليم الدين للمواطنين فرادى ، وأن أملاك الكنائس والهيئات الدينية تعتبر ملكاً للشعب (أى للدولة) .

(٥٤) **كلمة بلشفى** : هذه الكلمة مشتقة من الكلمة الروسية Bolche ومعناها الأغلبية ، وقد أطلق على الحزب الذى يتزعمه لينين « الحزب البلشفى » أى صاحب الأغلبية ، وقد أطلقت هذه التسمية على الفريق الذى تزعمه لينين أعضاء حزب العمال الاشتراكى . وبيانا لذلك نقول أن هذا الحزب عقد عام ١٩٠٣ مؤتمره الثانى فى بروكسل ثم لندن ، وقد حدث أن تبين خلال ما دار فيه من مناقشات نزعتان مختلفتان: فكان هناك فريق على رأسه لينين يرى استخدام العنف لتحقيق أهداف الحزب ، أما الفريق الآخر فقد كان يرى بالعكس الأخذ بالوسائل السياسية السلمية واتباع سنة التدرج لتحقيق الدولة الاشتراكية . وقد كان لينين وجماعته هم أصحاب الأغلبية فى ذلك الخلاف ، لذلك أطلق عليهم « البلشفيك » ، أما معارضوهم فقد أطلق عليهم «المنشفيك» أى أصحاب الأقلية.

(٥٥) لزيادة التفصيل راجع فيما تقدم كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادىء ...

رابعا : ويلاحظ أنه يشترط فى عضو الحزب الشيوعى السوفييتى أن يكون مؤمنا بالماركسية بل وعميق الايمان ، وان هذا يعنى ألا يكون مؤمنا بدين من الأديان ، فمبادىء ماركس أصبحت وحدها لديهم العقيدة الوحيدة التى يجب اعتناقها .

وهذا الحزب هو الذى يتولى « قيادة الدولة » على حد تعبير ستالين ولقد أقر الدستور السوفييتى بهذا المركز للحزب ، فالقرارات الهامة المتعلقة بالشئون السياسية والاقتصادية إنما تتخذ بواسطة اللجنة المركزية للحزب ومجلس الوزراء مجتمعين .

والحزب هو الذى يرشح للإنتخاب لعضوية مختلف المجالس (السوفييت) ، بل هو الذى - من الناحية الواقعية - ينتخبهم فعلا . ويلاحظ أن غالبية النواب أعضاء فى الحزب الشيوعى(٥٦) .

= الدستورية العامة » (طبعة ١٩٥٨) ص ٥٠٣، ٥٠٤، ٥١٧ - ٥١٩ ، والمراجع المشار إليها فيه بصفحة ٥٠٠ .

(٥٦) راجع « السلطة السوفيتية » Le Pouvoir Sovietique لمؤلفه H. chambre (المرجع السابق) ص ١٣ ، ١٤ ، ٣٦ - ٣٩ ، ٨٨ .

خاتمة

نختتم هذا الكتاب بكلمتين موجزتين عن مسألتين هامتين :

الأولى : نجيب فيها على السؤال الذى كثيراً ما تردد على الألسنة فى هذه الأيام ، وكثيراً ما تناولته فى الصحف الأقلام ، وهو هل يمكن الجمع بين الماركسية والدين ، أو بعبارة أخرى هل يمكن للماركسى ألا يكون ملحدا ؟

والثانية : هل يأخذ الإسلام بالاشتراكية ؟

المسألة الأولى : مسألة الجمع بين الماركسية والدين :

يتساءل الكثيرون ومنهم بعض المفكرين : هل يمكن الجمع بين الماركسية والدين ؟ .

للإجابة على هذا السؤال يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الاعتبارات التالية :

اولا : أن من الأمور البينة التى أصبحت لايعوزها بيان ، ولايصح أن تكون بحال موضع ريبة أو مناقشة وجدال هو أن الماركسية ذات صبغة الحادية ، سواء فى ايديولوجيتها (أى فى فلسفة مذهبها) أو فى أهم مبادئها ونظرياتها ، أو فى تطبيقاتها (١).

ثانيا : ومن الأمور المعروفة كذلك أن ثمة غير قليل من الماركسيين — لاسيما فى هذا العصر — قد أعرضوا عن الماركسية بل واعترضوا عليها فى بعض مبادئها ونظرياتها ومع ذلك فانهم كانوا لايزالون يعدون من الماركسيين ، بل وبعضهم كان من زعمائها ، وان كنا نجد بعض هؤلاء قد وصفهم الماركسيون « بالمنحرفين» .

ذلك كان مثلا شأن المدرسة الماركسية الحديثة (وأبرز أعضائها برنشتاين) فقد عارضت ماركس بصدد نظرية المادية التاريخية (أو التفسير الاقتصادى أو

(١) راجع ما سبق لنا ذكره بهذا الصدد

المادى للتاريخ) ، وكما كان شأن الزعيم الماركسى لينين بصدد « السياسة الإقتصادية الجديدة » التى اتبعها ابان حكمه فيما بين عامى ١٩١٨ و ١٩٢١ ، والتى اعترف - كما قدمنا - أنها ليست من الاشتراكية (٢) وكما كان شأن ستالين الذى لم يأخذ فى حكمه ببعض المبادىء الماركسية (كمبدأ « السلطة الجماعية » ، وبحرية النقد) ، وكما هو شأن كل من الحزب الشيوعى الفرنسى والحزب الشيوعى الايطالى حين أعلن كل منهما هذا العام (١٩٧٦) أنه عدل عن الأخذ بمبدأ « دكتاتورية البروليتاريا » رغم أنها تعد - كما ذكر ماركس - الأداة الرئيسية لتحقيق الاشتراكية .

ومع ذلك فلم يستطع أحد الادعاء بأن هذين الحزبين أو أولئك القادة والزعماء قد انقلبوا إلى غير ماركسيين ، وكل ما حدث أن بعضهم (مثل برنشتاين) عد فى عداد « المنحرفين » ولقد اتهم كل من ستالين وخروشيف « بالانحراف » ، وكان القادة الصينيون هم الذين اتهموا خروشيف بهذه التهمة .

ثالثا - إذا كان الأمر - كما قدمنا - أفلا يصح إذاً أن يقال أن مجرد الخروج على تلك الصبغة الإلحادية للماركسية - التى تتمثل فى نظرية أو فكرة « المادية » - (أى أن الإيمان بدين من الأديان) لا ينفى عن الفرد اعتباره ماركسيا طالما كان يعتنق المبادىء والنظريات الماركسية الأخرى ؟ بعبارة أخرى ألا يصح أن يقال أنه يمكن الجمع بين الماركسية والإيمان بحيث يكتفى باتهام المسلم مثلا بأنه مسلم « منحرف » ، واتهام الماركسى بأنه ماركسى « منحرف » أسوة بأولئك الماركسيين « المنحرفين » الذين سبقت الإشارة إليهم ؟

لا ننكر أننا ترددنا فى أمر الإجابة على هذا السؤال حينا على أننا بعد قليل من أعمال البحث والدرس ، وغير قليل من أعمال الفكر لم نتردد فى الاجابة على هذا السؤال نفيا . والواقع أن الجمع بين الإثنين هو أمر إذا كان ، فهو مما لا يجوز أن يكون .

---

(٢) مما تجدر ملاحظته أن القادة أو الكتاب الماركسيين حين يتحدثون عن « الاشتراكية » فانما يقصدون الاشتراكية الماركسية .

فالأساس الفلسفى للماركسية يكمن - كما قدمنا - فى نظرية « المادية الجدلية » (أو الدياليكتيكية) ، وفكرة « المادية » (التى نجدها كذلك فى نظرية « المادية التاريخية ») هى - كما بينا - ذات صبغة إلحادية لأنها تنكر وجود الخالق(٣).

ثم أن أهم نظريات ومبادىء الماركسية : مثل مبدأ إشتراكية الملكية ، ونظرية الصراع بين الطبقات ، ومبدأ دكتاتورية البروليتاريا تتعارض - كما بينا - تعارضا جذريا مع الدين ، وبخاصة مع مبادىء الإسلام وروحه .

الواقع - كما يقول أحد المفكرين والباحثين الغربيين - « أن الماركسية كلها يتضمنها فى الواقع النقد الموجه إلى الدين » .

(Tout Le marxisme est, en effet, impliqué dans la critique de La religion).

و « أن التيارين - تيار الإلحاد وتيار الاشتراكية - يمتزجان دواما لدى ماركس »(٤) .

فالالحاد - بالنسبة للماركسية ليس فحسب مجرد جزء من أجزائها بحيث يصح للماركسى أن ينبذه نبذاً ، ثم يأخذ بقية الأجزاء أخذاً ، ثم يظل مع ذلك ورغم ذلك ماركسيا كما كان ، ومؤمنا يغمره الايمان ، أو إذا نحن عاملناه فى شيء من الشدة أو فى غير لين قلنا أنه أحد أولئك الماركسيين « المنحرفين » ، الذين سبقت الاشارة إلى بعضهم ، أو أحد المؤمنين « المنحرفين» الذين لا نعرف منهم حتى اليوم بعضا . ذلك أن الالحاد بالنسبة للماركسية ليس أحد أجزائها أو نظرياتها ، إنما هو جوهرها وعقيدتها ، هو الأساس الفلسفى لبنيانها ، وهو الدم الذى يسرى فى جثمانها وكيانها .

ومن الأمور التى يعلمها الكثيرون أن الفيلسوف الماركسى الفرنسى جارودى

---

(٣) راجع ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) راجع « الماركسية والإنسانية » لمؤلفه بيير بيجو P. Bigo (طبع بباريس عام ١٩٦١) ص١٤٦ ، ١٤٨ . والكتاب حصل على جائزة العلوم السياسية .

حين حضر إلى مصر في أواخر عام ١٩٦٩، وألقى بعض محاضرات عامة عن « الاشتراكية والإسلام » وغيرها كان في محاضراته يدعو إلى الأخذ بفكرته عن امكان التوفيق بين الماركسية والإسلام ، وإذا به حين عاد إلى فرنسا وجدناه يلقي من الحزب الشيوعي الفرنسي — فيما أذاعته بعض وكالات الأنباء العالمية — لدى عودته إستنكاراً لدعوته ، وذلك رغم أنه يشفع له في تلك الفكرة أو الدعوة « مآرب أخرى » يعتقد أنها تخدم الماركسية وتمهد سبل انتشارها .

رابعاً — من الأمور المعروفة أن الدين يعد - لا سيما في الدول الإسلامية - أكبر عقبة تحول دون انتشار الشيوعية (٥) .

وهو لايزال يعد في البلاد الغربية من العقبات الكبرى في سبيل انتشارها .

ولقد كان - كما هو معروف - العامل الأكبر من عوامل أو أسباب انتصار الحزب الكاثوليكي الايطالي على الحزب الشيوعي الإيطالي في الانتخابات النيابية الأخيرة التي جرت هذا العام (١٩٧٦) .

لذلك كله لم يكن إذا أمراً عجيباً أن نجد إحدى المجلات التي أنشأها الشيوعيون بعنوان : « العلم والدين » (وهي تنطق بالرأي الرسمي للماركسية) قد ورد بها ما نصه :

« لقد أدركنا في الاتحاد السوفيتي منذ البدء خطورة بقاء الميراث الديني على حاله في المجتمعات السوفيتية ، مسيحية أو إسلامية » .

« وفي بعض النظم الماركسية الجديدة نجد جماعات من أصحاب المسئوليات ،

---

(٥) ولعل مما يصح أن يعد من الأدلة الشاهدة على ذلك أن نذكر أن الخبراء الروس حين كانت مصر تستعين بهم (قبل حرب أكتوبر ٧٣ المجيدة) في قواتنا المسلحة كانت روسيا تستعين بهم في الوقت ذاته لمعرفة مدى أثر الدين الاسلامي في نفوس أفراد الشعب المصري ، ومدى تأثرهم واستمساكهم به وكان أولئك الخبراء يبدون من العناية والاهتمام بهذه المهمة ذات الصبغة الدينية أكثر مما يعنون بمهمتهم الأصلية ذات الصبغة الفنية العسكرية . بذلك مما نعلمه علم اليقين من بعض أبنائنا وإخواننا من الضباط المخلصين الصادقين .

وهم ماركسيون فكراً وقناعة ، يمارسون الفروض الدينية علانية ويشجعونها ، ولكنهم يفعلون ذلك للسيطرة على زمام المعاقل الدينية لئلا تتحداهم ، أو ترى مرحلة التحول الماركسى مرحلة قاسية .

« ونحن فى الإتحاد السوفييتى لجأنا إلى هـــذا الاسلوب أيضا فى مناطقنا الإسلامية ، كما يلجأ اليه بعض أقطاب الحزب الشيوعى فى ايطاليا (الكاثوليكية) ،

« ففى مثل هذه المناطق الإسلامية وجدنا أن ممارسة الطليعة الماركسية للفروض الدينية يساعدنا كثيراً على مرحلة التحول الاشتراكى هناك ، لأن العبادة العلنية فى الوسط الإسلامى تعبر عن احترام الطليعة الماركسية للمشاعر المحلية ، وبالتالى تنتزع هذه الطليعة من هذا الوسط الإسلامى الاحترام والطاعة للقيادة الماركسية » (٦) .

ونلاحظ أنهم هناك يعنون بأمر الدعاية والتحول الاشتراكى والتحايل السياسى والمذهبى فى المناطق الإسلاميـــة القليلة بل الضئيلة دون المناطق المسيحية (الأرثوذكسية) وهى تكون الغالبية الهائلة الساحقة سواء من حيث مساحة أراضيها أو تعداد قاطنيها ، الأمر الذى يدلنا على أن الإسلام هناك يعدونه أعمق وأعلى على النفوس سلطانا ، وأنه يعد إذاً ـ أمام تيار الماركسية ـ سداً أقوى وأعلى بنيانا .

سياسة خداع : إذا كانت سياسة الخداع بين الدول ـ أى فى ميدان السياسة الخارجية ـ تعد منذ القدم أمراً معروفاً بل ومألوفاً ولا تعد ـ مع شديد الأسف ـ فى عداد النقائص (اللهم إلا ماندر منها) ، إلا أن الأمر غير ذلك فى الميدان الداخلى ، وفيما يتعلق بأنظمة الدولة .

فاذا نحن نظرنا إلى الميدان الداخلى وإلى الأنظمة الماركسية وتطبيقاتها فى الاتحاد السوفييتى فاننا نشهد سياسة الخداع تتراءى صورتها فى غير قليل من المواضع ، وحسبنا أن نذكر منها مايلى :

---

(٦) كان ذلك مما ورد فى كتاب « الإسلام والشيوعية » للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود (١٩٧٦) ص ٢٩ ، ٣٠ .

(أ) نجدهم يفخرون هناك بأنهم يسمحون بحرية النقد وما يسمونه « النقد الذاتى » ويعدون ذلك دليلا فى مقدمة دلائل الحرية .

والواقع أن هذه الحرية محدودة فى نطاق ضيق وفى أمور ذات صبغة ثانوية فحرية النقد لا يجوز أن تتناول السياسة العامة للحكومة ولا مذهب ماركس ولا الزعماء ، وإلا عد الناقد خائناً .

إن النقد يجب أن يكون « بناء » ، وهم يقصدون بذلك أن يكون مقبولا فى أعين الهيئات الحكومية . والواقع أن النقد والنقد ـ الذاتى ما هما إلا بمثابة « صمام الأمن » الذى يؤدى إلى التخفيف من أثر الضغط المعروف فى الاتحـــاد السوفييتى ، وذلك بتوجيه القوى المتذمرة والطاقات المدمرة ، نحو أهداف ذات أهمية ثانوية (٧) .

(ب) ـــ كما أن مواضع فخرهم هناك أنه بينما لا يستطيع امتلاك كبريات الصحف فى الديموقراطيات الغربية ـ كما يقولون ـ سوى كبار الرأسماليين ، فان الدستور السوفييتى يكفل للمواطنين بحرية إصدار الصحف كما أن الدستور يكفل « وضع كل ما يلزم لاصدارها (من ورق ومطابع وأبنية الخ » تحت تصرف الجماعات » . ولكن يلاحظ أن هذا الحق لم يتقرر للافراد ، وإنما تقرر « للجماعات » وهذه لا تستطيع بداهة أن تزاول فعلا هذا الحق إلا بموافقة هيئات الحكم ، ثم أن الصحافة هناك « مسيرة لا مخيرة » . والكتاب السوفييت لا ينكرون هذا الاتهام (٨) .

(ج) ـــ وكذلك كان خداعاً ما سبقت لنا الاشارة إليه من أمر تلك

---

(٧) راجع « السلطة الثانوية » Le **Pouvoir Soviétique** (المرجع السابق) ص ١٣ ، ١٤ .

(٨) يراجع فى ذلك كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة » (طبعة ١٩٥٨) ص ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، أو يراجع موضوع « حقوق (أو حريات) المواطنين » فى الاتحاد السوفييتى وذلك فى مؤلفنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » فى أية طبعة من طبعاته الست .

الاعلانات التى صدرت هناك بانتهاء مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ومن أمر ذلك البيان الذى أصدره المؤتمر الثانى والعشرون للحزب الشيوعى السوفييتى فى عام ١٩٦١ بتسمية « الدولة الجديدة » دولة « كل الشعب » .

وقد بينا أن حقيقة الأمر وراء ذلك كله إنما كانت بمجرد الرغبة فى الرد على حملة النقد التى يوجهها المفكرون الغربيون إلى النظام السوفييتى من أنه لا يزال يأخذ بدكتاتورية البروليتاريا رغم أن الدولة أعلنت رسمياً القضاء على الطبقات المستغلة لبلادها .

ظاهرة الخداع فى ادعاء اعتناق الاسلام :

إن ظاهرة الخداع واستغلال الدين من أجل تحقيق أهداف سياسية أو مطامع شخصية هى ظاهرة معروفة منذ أقدم عصور التاريخ (١٠) .

وسنقتصر هنا على الكلام عن ظاهرة الخداع فى ادعاء جماعات من اليهود اعتناق الإسلام من أجل تحقيق أهدافهم فى ميدان الفساد والهدم . نذكر فى هذا المقام الأمثلة التالية :

١ — **وضع الاحاديث** - يذكر عن بعض كبار اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، أو بعبارة أصح : الذين ادعوا الإسلام ، مثل عبد الله بن سلام (المتوفى عام ٤٠ هجرية) وكعب الأحبار وعبد الله بن سبأ أن اهتمامهم كان موجها إلى رواية الحديث ، ولقد كان ينظر إلى ما يروونه من الأحاديث نظرة ارتياب لما عرف عنهم من وضع الأحاديث غير الصحيحة ونسبتها كذبا إلى الرسول . وكان هدف هؤلاء الأدعياء - على حد تعبير العالم الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة « أن يفسدوا على المسلمين أمور دينهم »(١١) .

---

(١٠) راجع - فى استغلال الدين فى العصور القديمة كتابنا « أزمة الفكر السياسى الإسلامى » (الطبعة الأولى) ص ٨٥ - ٩٧ ، أو الطبعة الثانية

(١١) راجع تاريخ المذاهب الإسلامية للاستاذ الشيخ أبو زهرة . جـ ١ ص ١٣ .

٢ — **الفتنة فى عهد خلافة عثمان** ـ كان فى مقدمة العاملين على إثارة الفتنة بين المسلمين وتأليبهم على الخليفة عثمان بن عفان تلك الطوائف التى اعتنقت الإسلام ظاهراً لا باطناً ، وقد أخذ هؤلاء يذكرون على بن أبى طالب بالخير ، وينشرون روح التذمر فى البلاد ، ويتخذون مما يفعله بعض الولاة (فى عهد خلافة عثمان) ذريعة لدعايتهم ، ولقد كان على رأس هؤلاء عبدالله بن سبأ (ذلك اليهودى الذى دخل فى الإسلام ظاهرا ـ كما قدمنا)(١٢) .

٣ — **المعتزلة واليهود** : ويذكر فى تاريخ المعتزلة أن كثيرين من المنافقين الملحدين استطاعوا أن يجعلوا لأنفسهم مكانا بين صفوف المعتزلة دون أن يفطن هؤلاء لأمر أولئك الملحدين وكيدهم ، حتى إذا مافطن المعتزله لما يبغون ويكيدون طردوهم من صفوفهم ، ولقد كان بين أولئك الملحدين المنافقين « من اتهم بأنه استؤجر لليهود لإفساد عقيدة المسلمين »(١٣) .

٤ ـ **الصهيونية و « الدونمة » Donmeh والعمل على هدم الخلافة فى تركيا :** يجدر بنا أولا أن نذكر كلمة وجيزة عن كنه تلك الطائفة التى توصف « بالدونمة » يطلق وصف « الدونمة » على يهود من أتراك أزمير ، وسالونيك (حين كانت تابعة لتركيا) اعتنقوا الإسلام فى الظاهر وهم يهود فى الباطن ، وقد تبعوا ـ فى ادعاء الإسلام ـ زعيمهم (أو نبيهم) شبتاى الذى ادعى عام ١٦٤٨ أنه المسيح الذى ينتظره اليهود ليعمل على إنقاذهم من تشريدهم ، وليؤسس لهم ملكا طويلا عريضا ، ثم ادعى الإسلام ليفلت من حكم عليه بالإعدام . وأتباعه هم من يطلق عليهم « الدونمة »(١٤).

---

(١٢) راجع مؤلف الأستاذ الشيخ أبو زهره (المرجع السابق) ص ١٣ .

(١٣) المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٤ .

(١٤) راجع « الانسكلوبيديا بريتانيكا » (الطبعة الانجليزية لعام ١٩٦٠ فى الولايات المتحدة) المجلد ١٩ ص ٧٨٧ — وراجع « الانسكلوبيديا اليهودية Jewish Encyclopedia (طبعة نيويورك عام ١٩٠٣) المجلد الرابع ص ٦٣٩

ولما كانت الحركة الصهيونية قد فشلت في أواخر القرن الماضي في حمل الخليفة العثماني السلطان عبد الحميد على السماح بهجرة اليهود إلى فلسطين (التي كانت تابعة لتركيا في ذلك الحين) فقد اتجه اليهود ـ ولاسيما الدونمة ـ إلى تحطيم الخلافة العثمانية في تركيا .

ولم يكن من المصادفات أن يكون تبليغ السلطان عبد الحميد قرار البرلمان التركي بعزله ـ على يد النائب اليهودي قره صو (نائب سلانيك) ، فقد كان هذا النائب هو ذاته الذي سبق أن أوفده اليهود الصهيونيون لمقابلة السلطان عبد الحميد ليرجوه وليرشوه ، أما الرجاء فكان السماح لليهود بالهجرة إلى فلسطين وأما الرشوة التي كانت توصف « بالهدية » فكان مقدارها خمسين مليوناً من الجنيهات الذهبية لخزانة الدولة وخمسة ملايين لخزينة السلطان الخاصة ، ولكن السلطان رفض الأمرين : الرجاء والهدية (١٥)

المسألة الثانية : الاسلام والاشتراكية

هل يأخذ الإسلام بالإشتراكية ؟

تمهيد ـ يجدر بنا أولا قبل الإجابة على هذا السؤال أن نتساءل ماهي الإشتراكية ؟

يقول الزعيم الهندي الكبير نهرو : أن الإجابة على هذا السؤال بصورة دقيقة تعد من الأمور العسيرة (١٦)

والواقع أن الإشتراكية قد تعددت تعاريفها ، كما تعددت بالتالي أنواعها ، حتى

كلمة Donmeh حيث ذكر عن الدونمة : إن هذه الطائفة كانت تدعى الإسلام جهراً ولكنها تقوم بأداء الشعائر الدينية اليهودية سراً كما كان شأن زعيمهم شبتاي، وكانت نساؤهم ترتدي الحجاب كما كان شأن المسلمات .

(١٥) راجع كتابنا « نظام الحكم في إسرائيل » (طبعة ١٩٦٤) ص ٢٩٠-٣٠٠

(١٦) راجع « الاشتراكية في الهند » للدكتور سام بيرناند (المرجع السابق) ص ٦٦

إننا وجدنا بعض الباحثين قد جعلوا من تعريفها « مشكلة » تستحق أن يخصصوا لها أربع صفحات ونيف (١٧)

فنجد البعض يرى أن الذى يميز الإشتراكية هو العداء لمبدأ « الفردية » (أو المذهب الفردى الذى يرى عدم تدخل الدولة فى الميدان الإقتصادى بأسم الحرية)

ونجد البعض الآخر (مثل نهرو) يرى أن إستعمال العنف أو عدم إستعماله هو أهم مايميز بين مايسمى الشيوعية وما يسمى إشتراكية (١٨)

وبعضهم (مثل العالم الإقتصادى شومبيتر) يرى أن الذى يميز الإشتراكية أو « المجتمع الإشتراكى » أنه ذلك النظام الذى نجد فيه سلطة مركزية تقوم برقابة وسائل الإنتاج بل والإنتاج ذاته ، بعبارة أخرى أنه ذلك النظام الذى نجد فيه الشئون الاقتصادية للمجتمع من اختصاص القطاع العام لا القطاع الخاص .

ثم يقول : على أنه يلاحظ أن اصطلاح « **الشيوعية** » يستعمل أحيانا **كمرادف للاشتراكية** (١٩)

ونلاحظ أن الكتاب الروس والماركسيين يعتبرون أن «الاشتراكية الحقيقية» هى الشيوعية (أو الماركسية) (٢٠)

---

(١٧) راجع « مقدمة الاشتراكية » للدكتور جلال احمد أمين ص ٨ وما بعدها حيث نجده يفرق فى تعريف الاشتراكية بين « الاشتراكية كفكرة » والاشتراكية كنظام وأن العنصر المشترك بين الأفكار الاشتراكية المختلفة هو الأخذ بفكرة العدالة الاجتماعية ، ومدارها أن يكون المعيار الأساسى لتوزيع ماينتجه المجتمع هو ماساهم به كل فرد من عمل . وقد اختلف الاشتراكيون حول معنى « العمل »

أما فى « الاشتراكية كنظام » فان الملكيه العامة تحتل مركز الصدارة فى تعريف النظام الاشتراكى .

(١٨) الاشتراكية فى الهند (المرجع السابق) ص٦٧

(١٩) شومبيتر ص٢٧٢ و٢٧٣

(٢٠) راجع فى ذلك مقالا للعالم الروسى بودين (عضو الأكاديمية السوفيتية)

كما أنهم يعدون اصطلاح « الماركسية » (أو الشيوعية) واصطلاح « الاشتراكية العلمية » (كما قدمنا) كمترادفين

— أوجه التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية «كمذهب»

كلمة تمهيدية — هناك خطأ ذائع — فيما يبدو لنا في مؤلفات بعض أساتذة علم الاقتصاد في مصر — إذ نجدهم يحاولون تعريف الاشتراكية والشيوعية تعريفاً « علميا » أو على حد تعبيرهم « بالمعنى العلمي الصحيح »[٢١] — والصحيح أنه لا وجود للاشتراكية أو الشيوعية « بالمعنى العلمي الصحيح » — بعبارة أخرى أن الشيوعية أو الاشتراكية — فيما أرى — لا يصح أن تعرف تعريفا علميا يصح في الاذهان في كل زمان ومكان كما هو شأن التعاريف العلمية ، فالواقع انها لا يصح ان تعرف إلا تعريفاً تاريخياً او سياسياً ، لا تعريفا علمياً موضوعيا (objectif) فلقد اختلف وتطور ذلك التعريف — وبالتالي مقياس التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية — باختلاف الزمان والمكان . بل نجد في ذات المكان والزمان قد تغير طوعا لبعض الظروف أو الأحداث التاريخية أو لبعض النزعات الشخصية لبعض قادة الفكر الاشتراكي أو الشيوعي ، بل لقد نجد أحيانا أن ذلك المقياس بين الاثنين قد اختفى بحيث أصبحت هاتان الكلمتان مترادفتين ، فلم تكن تلك التفرقة أو عدم التفرقة بينهما قائمة على أساس معايير أو مقاييس موضوعية أوحى بها العلم .

ذلك كله ما سوف نتولى الآن تفسيره :

نبذة تاريخية — كان أوين Owen [٢٢] — كما هو معلوم — أول من أستعمل

بعنوان : « هل يمكن قبول طريق البانديت نهرو » ؟ منشور في مؤلف « الاشتراكية في الهند » (المرجع السابق) ص ٨٣

(٢١) راجع كتاب أصول الاقتصاد ، للدكتور محمد حلمي مراد . الجزء الاول (طبعة ١٩٥٦) ص ٩٨ . وراجع كتاب دروس في الاقتصاد السياسي للدكتور اسماعيل صبري عبد الله ، طبعة ١٩٥٣ ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ حيث يقول بصدد معالجته موضوع اشتراكية الدولة أن « أنصار اشتراكية الدولة ليسوا إشتراكيين بالمعنى الصحيح .

(٢٢) عاش أوين في انجلترا فيما بين عامي ١٧٧١ — ١٨٥٨ وكان يعد إلى

كلمة « اشتراكية » Socialism عام ١٨٣٥ ، وكانت الاشتراكية فى ذلك الحين يعنى بها تلك الاتجاهات الصادرة عن نزعات إنسانية تهدف إلى العناية بأمر الطبقات الفقيرة - لا طبقة العمال فحسب - والنهوض بمستواهم (كالعمل على زيادة الأجور وإنقاص ساعات العمل وتحسين مساكنهم الخ) . ولكن تلك الاشتراكية لم تكن تهدف (خلافا للاشتراكية الماركسية) إلى تقرير الملكية الاشتراكية (ملكية المجتمع أى الدولة لوسائل الانتاج) وإلى الغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج والغاء النظام الرأسمالى ، بل كانت تلك الاشتراكية - بالعكس - تنزع إلى الاعتماد على أصحاب رؤوس الأموال أنفسهم للنهوض بتلك الطبقات الفقيرة (٢٣) .

الاسباب التى دعت ماركس لتفضيل كلمة الشيوعية كانت تاريخيه لاعلمية - ثم كان أن أعلن ماركس مذهبه ، وقد كانت الوثيقة الأولى التى أعلن فيها ذلك المذهب واعتبرت بمثابة دستور له هى وثيقة « إعلان الحزب الشيوعى » Manifeste du parti Communiste سنة ١٨٤٨ ، ذلك الاعلان الذى حرره ماركس بالاشتراك مع صديقه وزميله فردريك انجلز Engels .

ولقد اختار ماركس وانجلز كلمة « الشيوعية » Communisme لتكون بمثابة إسم أو وصف لمذهبهما وكان يطلقان على نفسيهما وعلى اتباعهما « الشيوعيين »

= جانب سان سيسمون وفوربية ، وسيسموندى ، من زعماء الاشتراكية فى ذلك الحين (أى قبيل ظهور مذهب كارل ماركس) .

(٢٣) ولتحقيق تلك الاشتراكية التى كانوا ينادون بها والتى كانت تهدف إلى الاصلاح الاجتماعى الذى لا تدخل من جانب الدولة فيه ، هذه الاشتراكية السابقة على ماركس هى التى اصطلح رجال علم الاقتصاد على تسميتها بالاشتراكية « النظرية » أو « الخيالية » (الخرافية) utopique - وهى تسمية خانها التوفيق ، وأننا لنؤثر تسميتها « الاشتراكية البورجوازية » كما كان يسميها بذلك أحيانا لينين (كما ورد فى كتاب Marx Selected Works) جـ ١ المرجع السابق ص ٢١ .

ولقد بين انجلز الأسباب التي دعت إلى إيثار كلمة الشيوعية على كلمة الاشتراكية Socialisme ؛ ويتلخص أهم تلك الأسباب في مجرد الرغبة في التمييز بين هـــذا المذهب الماركسي الجديد الذي يهدف إلى القضاء على النظام الرأسمالي وطبقة الرأسماليين وعلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، كما يهدف إلى إحلال المجتمع (أو بعبارة أصح : الدولة) مكان الأفراد في تملك تلك الوسائل (أو الأموال) كما أنه في الوقت ذاته مذهب يعتمد على العمال ، وبين المذاهب الأخرى التي كانت سائدة في تلك الفترة التاريخية وكانت توصف « بالاشتراكية » (والتي كانت يمثلها أوين في انجلترا وفوربيه وسيسموندي في فرنسا) والتي كانت بالعكس لاتهدف إلى إلغاء النظام الرأسمالي ولا تلك الملكية الخاصة لوسائل الانتاج كما أنها كانت تعتمد على طبقة البورجوازية (رجال الأعمال وأصحاب رؤوس الأموال) للنهوض بالعمال وغيرهم من الطبقات الفقيرة .

فلم يكن إذاً وصف مذهب ماركس « بالشيوعية » قائما على أساس علمى موضوعي وإنما كان راجعا إلى تلك الظروف التاريخية : إلى مجرد التمييز بين ذلك المذهب الماركسي الجديد وبين المذاهب التي كانت توصف في ذلك الحين « بالاشتراكية » بحيث لو أنه كان لتلك المذاهب تسمية أخرى غير تلك التي عرفت به (أي «الاشتراكية») لتغيرت تلك التسمية التي عرف بها مذهب ماركس (أي « الشيوعية ») كما تغير وصف أتباعه « بالشيوعيين » (٢٤) .

فإذا عرفنا أن وصف مذهب ماركس « بالشيوعية » كان راجعا إلى تلك الظروف التاريخية (التي كانت قائمة في ذلك الحين أي أواخر ١٨٤٧ وأوائل

---

(٢٤) ثم أن الدولة تمر في مذهب ماركس «كما بينا» بمرحلتين: المرحلة الأولى وهي بمثابة فترة انتقال يطلق عليها «مرحلة دكتاتورية البروليتاريا» لذلك نجد ماركس لا يعد المجتمع « مجتمعا شيوعيا » في هذه المرحلة التي هي ـ كما قدمنا ـ مجرد فترة أو مرحلة انتقال وإنما يعد المجتمع كذلك (أي مجتمعا شيوعيا) في المرحلة الثانية ، أما المرحلة الأولى فان نظام المجتمع فيه هو نظام « اشتراكي » بالمعنى المعروف لدى لينين في تفسيره لمذهب ماركس في مرحلته الأولى .

١٨٤٨) وإذا عرفنا أن المرحلة الأولى التي هي عبارة عن فترة انتقال لا يعد نظام المجتمع فيها شيوعيا بل اشتراكيا وإذا عرفنا أن فترة الانتقال هذه ليست - كما قدمنا - مجرد فترة عابرة قصيرة ، إنما هي فترة طويلة الأمد بل هي أحد العصور التاريخية ، وهي الفترة أو المرحلة التي لاتزال تجتازها حتى اليوم روسيا السوفيتية منذ نحو نيف ونصف قرن ، إذا عرفنا ذلك كله استطعنا أن نفسر كيف أن أقطاب المذهب الماركسي وعلى رأسهم انجلز نفسه نجدهم بعد انقضاء فترة غير قصيرة على صدور البيان الشيوعي Manifeste Communiste (أي بعد زوال تلك الظروف التاريخية) حين يشيرون إلى مذهب ماركس يصفونه أحيــانا بالاشتراكية (**أو الاشتراكية العلمية**)[٢٥] . ونجد لينين يطلق على حزبه «الحزب الاشتراكي» حتى سنة ١٩١٧ ، ثم سماه الحزب الشيوعي ونجد حتى اليوم أقطاب أتباع مذهب ماركس من زعماء روسيا السوفيتية وغيرهم يطلقون على مذهبهم «الشيوعية» وأحيانا «الاشتراكية» ، كما يطلقون على أنفسهم «الشيوعيين» وأحيانا «الاشتراكيين» كما لو كانت هاتان الكلمتان من المترادفات ، في حين أن ثمة بينهما فارقا معروفا كما قدمنا .

خلاصة ما تقدم - فيما نفهم - أن هؤلاء الماركسيين (بما في ذلك رجال روسيا السوفيتية وغيرهم) حين يطلقون على مذهبهم وعلى أنفسهم وصف «الشيوعية» و «والشيوعيين» إنما يراعون الوصف أو التسمية التي اختارها زعيم مذهبهم ماركس ولأن الهدف الأخير (وإن كان هدفا بعيدا غاية البعد فيما نعتقد) إنما هو الوصول إلى الشيوعية ، كما أنهم يراعون ضرورة التمييز بينهم وبين الأحزاب «الاشتراكية» المعروفة في العصر الحديث والتي تختلف وإياهم

= وأن أهم ما يميز بين النظام الاشتراكي و «النظام الشيوعي» في مذهب ماركس أن المبدأ المطلق بصدد توزيع الإنتاج هو في الحالة الأولى مبدأ «لكل طبقا لمقدرته» بخلاف الحالة الثانية فالمبدأ المطبق هو «لكل طبقا لحاجته» .

(٢٥) من مقال لانجلز بعنوان Socialism : Utopian & Scientific منشور بكتاب «مختارات من مؤلفات ماركس ج١ (المرجع السابق) ص١٨٨

فى غير قليل من المواضيع خلافا غير يسير (كما سنبين فيما بعد) (٢٦)

الخلاصة : أننا نجد اليوم مذهب ماركس يوصف بأنه مذهب شيوعى كما يوصف بأنه مذهب اشتراكى ـ ولعل الوصف الأول (بإعتبار ما سيكون) و (باعتبار ما كان) والوصف الثانى (بإعتبار ما هو كائن) .

المبادىء الواجب مراعاتها لدى التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية :

من تلك الكلمة التمهيدية وهذه النبذة التاريخية يتبين لنا أن ثمة بعض مبادىء معينة يجب مراعاتها حين يراد إجراء هذه التفرقة أو ذاك التعريف .

اولا ـ تحديد العصر الذى تعول فيه هذه التفرقة او ذلك التعريف :

يجب أن تجرى هذه التفرقة أو ذلك التعريف فى عصر معين من العصور ، فإذا أردنا أن نجريها فى عصرنا الحاضر فإنه يجب أن يكون معلوما أن هذا العصر إنما يبدأ بماركس، فقد افتتح ـ بظهور ماركس ـ فصل جديد فى كتاب الاشتراكية والشيوعية وبدأ عصر جديد من عصور تاريخها ، وقد كانت أول وثيقة ظهرت واعتبرت أصلا من أصول ذلك المذهب الماركسى بل وبمثابة دستور له هى وثيقة « الاعلان الشيوعى » الذى ظهر عام ١٨٤٨ . أما قبل ذلك التاريخ فإن المذاهب الأخرى (كالمذاهب الاشتراكية لأوين وفورييه وغيرهما ، أو المذهب الشيوعى لأفلاطون فى اليونان القديمة) فهى لا تهمنا إلا من الناحية التاريخية ، أو بعبارة أصح لقد أصبح مكانها جميعاً فى متحف آثار المذاهب الاقتصادية والإجتماعية والسياسية .

---

(٢٦) وحين يطلق هؤلاء الماركسيون على مذهبهم وعلى أنفسهم وصف « الاشتراكية » و « الاشتراكيين » إنما يراعون زوال تلك الاسباب أو الظروف التاريخية التى دعت ماركس إلى إيثار وصف « الشيوعية » و « الشيوعيين » ، كما أنهم يراعون أن نظام المجتمع فى الفترة الحالية التى تجتازها الأنظمة الماركسية (وعلى رأسها نظام روسيا السوفيتية) هو نظام اشتراكى وليس نظاماً شيوعياً بالمعنى المعروف فى مذهب ماركس (حيث أن الشيوعية لا تتحقق فى مذهبه ـ كما قدمنا ـ إلا فى المرحلة الثانية) .

أما وقد تقرر أنه حين يراد تعريف الاشتراكية أو الشيوعية أو التفرقة بينهما فإنه يجب أن نحدد العصر الذى نجرى فيه ذلك التعريف أو تلك التفرقة فإنه يغدو إذاً من ضروب الخطأ أن نتخذ من ذلك التعريف أو من ذلك المقياس للتفرقة فى هذا العصر أساساً للحكم على ما عرف باسم الاشتراكية أو الشيوعية قبل ذلك العصر الذى حددناه (أى قبل ظهور مذهب ماركس عام ١٨٤٨) .

فليس إذاً من صواب الرأى أن نقول مثلا - كما يقول فعلا - بعض رجاله علم الاقتصاد لدينا - أن اشتراكية أوين ليست اشتراكية بالمعنى العلمى الصحيح أو أن المذهب الشيوعى لأفلاطون ليس شيوعية بالمعنى العلمى الصحيح(٢٧).

والصحيح أن الديمقراطية والحرية والاشتراكية والشيوعية قد تغير وتطور مغزاها بتغير وتطور العصور ، وأن ما كان يقصد بالديمقراطية أو الحرية فى عصر اليونان القديمة ، أو الاشتراكية قبل قيام مذهب ماركس ، أو الشيوعية لدى

---

(٢٧) وإنه لمن مواضع العجب حقاً أن يكون رجل مثل أوين أول من استعمل كلمة « الاشتراكية » Socialism ، وأن يكون أفلاطون أول من استعمل كلمة «الشيوعية» ثم نأتى بعد الأول بنحو قرن من الزمان وبعد الثانى بعدة قرون لنقول أن كلا منهما لم يكن يستعمل تلك الكلمة أو هذه بذلك «المعنى العلمى الصحيح»!! . ولو صح هذا الضرب من التعريف بالأشياء أو من الحكم عليها لصح إذاً أن نقول عن ديمقراطية اليونان القديمة أو عما عرف فيها بإسم الحرية أنها ليست ديموقراطية أو حرية بالمعنى العلمى الصحيح ، انما كل ما يصح — فى رأينا — أن يقال هو أنها لم تكن ديمقراطية أو حرية بالمعنى المعروف فى عصرنا الحديث .

« إن فى مقدمة الأخطاء التى ينزلق إلى هوتها بعض المؤرخين أو المفكرين كما يقول المؤرخ الفرنسى الكبير Fustel de Coulanges فى كتابه الشهير « La cité Antique » أنهم يحكمون على أنظمة الأقدمين بعقلية رجال العصر الحديث . كذلك كان شأن بعض رجال الإقتصاد لدينا اذ نجدهم يحكمون على مذاهب وآراء وأنظمة الأقدمين بمعايير ومقاييس العصر الحديث .

أفلاطون، هو غير ما يقصد بكل منها فى عصرنا الحديث - فالمذاهب ذات الصبغة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية يخضع مغزاها لقانون التطور الذى يخضع له كل ما فى الوجود(٢٨).

ثانيا - أن مذهب ماركس هو المذهب الرسمى الذى تدين به الأحزاب الشيوعية - كما هو معلوم - فى روسيا السوفيتية ، وفى بلاد الديمقراطيات الشعبية (وذلك على اختلاف فى التفاصيل فى التطبيق كما سنبينه فيما بعـــد) كما تدين به الأحزاب الشيوعية فى البلاد الرأسمالية، وكذلك الكثير من الأحزاب التى توصف « بالأحزاب الإشتراكية » فى تلك البلاد (الرأسمالية) وبخاصة أحزاب العمال .

وإذا عرفنا - كما بينا - أن مذهب ماركس يأخذ بسنة التدرج وأنه ينطوى على كثير من الدرجات وأن ثمة كثيراً من الاختلافات فى تفسيره ، لم يكن إذا عجيباً أن نجد مختلف هذه الأحزاب - رغم ما يفصل بينها من كثير من الخلافات التى تبلغ أحياناً حد العداء - تستوحى جميعاً مذهباً واحداً (٢٩).

---

(٢٨) خلاصة ما تقدم - أننا إذا أردنا أن نعرف الديمقراطية مثلا فى عصر اليونان فإنه يجب أن يكون تعريفنا لها وحكمنا عليها ، طبقاً لتعريف اليونانيين الأقدمين أنفسهم لها وطبقاً لمعايير أحكامهم عليها — وكذلك يصح القول عن الاشتراكية أو الشيوعية ، فمذهب ماركس كان يصفه أصحابه (أى ماركس وانجلز) « بالشيوعية » كما كان يصفه انجلز أحياناً « بالاشتراكية العلمية » للتمييز بينه وبين ما كان يعرف فى زمانه « بالاشتراكية » (وهى اشتراكية أوين وغيره) كما أننا نجد فى العصر الحديث زعماء البلاد التى توصف « بالشيوعية » وعلى رأسهم لينين يصفون هذا المذهب أحياناً « بالإشتراكية » وأحياناً « بالشيوعية » .

(٢٩) وحسبنا هنا أن نشير إلى ذلك الخلاف بل النزاع الخطير الذى ثار بين البلشفيك بزعامة لينين وبين المنشفيك ، ثم بين تروتسكى من ناحية وبين لينين ومن بعده ستالين من ناحية أخرى ، ثم ما كان من نزاع بين ستالين وتيتو والنزاع بل الصراع بين السوفييت والصين الشعبية (وهما أكبر دولتين ماركسيتين) .

هل يعد الاسلام اشتراكيا؟

إذا عرفنا مدى معارضة الإسلام للمبدأ (أو المذهب الفردى) الذى تقوم الرأسمالية على أساسه من الناحية المذهبية أو الفلسفية ، وتحريم الإسلام للاحتكار والاستغلال ، وما أخذ به الإسلام من مبادىء العدالة الاجتماعية التى تنطوى على مراعاة التكافل الاجتماعى (أى الأخذ بروح التعاون والإخاء ومساعدة الضعفاء والفقراء ، وتحقيق السعادة لكافة طبقات الشعب لا للطبقة العاملة (أو البروليتاريا فحسب) .

وإذا عرفنا نظرة الإسلام للملكية باعتبارها بمثابة « وظيفة عامة » لا بمثابة حق مطلق (أو « حق مقدس » على حد تعبير بعض دساتير عصر الثورة الفرنسية) كما يعد فى ظل الرأسمالية لا سيما فى عصر ماركس — نقول أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الاعتبارات حق لنا أن نقول أن الإسلام ذو صبغة اشتراكية .

على أننا إذا نظرنا من الناحية الأخرى إلى أن الماركسية — وهى كما هو معلوم وكما بينا ذات صبغة الحادية — وهى تعد من المذاهب الاشتراكية ، بل أنها تعد وحدها — فى نظر الماركسيين وغيرهم — الاشتراكية الصحيحة الوحيدة ، وإذا عرفنا أن كلمتى الاشتراكية والشيوعية تعد أحيانا فى نظرهم من المترادفات .

وأن الماركسيين كثيراً ما يعملون على نشر الشيوعية تحت اسم الاشتراكية . وإذا عرفنا أن كلمة « الاشتراكية » أصبحت تعد — كما يقول أحد كبار علماء الإقتصاد (٣٠) : « من الكلمات غير المقبولة أو القريبة من قلوب الشعب » . ولعل مرد ذلك إلى أن كثيراً من أقسى أنواع الظلم ظلماً ، ومن أقسى وأقذر وأكبر الجرائم جرما قد ارتكبت تحت الرعاية السامية بل الدامية لزعماء الاشتراكية (٣١) .

---

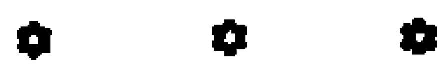
(٣٠) شومبيتر (المرجع السابق) ص ٤٥١ .

(٣١) وكذلك شأن الرأسمالية فان مما بغضها لدى الكثيرين أن الغرب الرأسمالى اقترن إسمه بالاستعمار الذى ارتكبت باسمه كثير من الحروب والمظالم والجرائم .

وإذا عرفنا ان كلمة « اشتراكية » من الكلمات المستوردة ، إذ هي الترجمة للكلمة الافرنجية Socialism .

وإذا راعينا أن للاسلام مبادىء وأنظمة خاصة يختلف بها عن الرأسمالية وعما هو معروف من أنواع الاشتراكية . نقول أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الاعتبارات جميعا فإننا نجدنا نؤثر القول بأن الإسلام ليس رأسماليا ولا اشتراكيا وإنما هو ذو «نظام خاص» يقوم على مبادىء العدالة والرحمة والمصلحة والأخلاق التي يقررها الإسلام .

وليس في الأمر بدعة في عالم الشرائع ، فمن الأمور المعروفة في علم القانون أن العقود أو التصرفات القانونية التي يصعب ادخالها تحت طراز أو نوع معين من العقود أو التصرفات المعروفة فانها توصف بأنها « من نوع خاص » .



ولعل خير ما أختتم به هذا الكتاب أن أقدم لزعماء الرأسمالية والاشتراكية مثالا لا يذكر له مثيل في التاريخ العالمي ، حيث يذكر لنا أن عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين حين كان يحكم دولة تمتد من مصر إلى بلاد فارس كما تشملهما ، وحين كان يحمل أعباء الحكم والسلطان على كتفيه لم يتردد أن يحمل عليهما كيسا من الدقيق إلى تلك الإعرابية التي لم يكن لديها ما تقتات به وصغارها .

هذا هو الإسلام ، وهذه هي مبادىء نظام الإسلام ، ولا أقول مبادىء اشتراكية الإسلام .

فهرست

صفحة

مقدمة

١ — نبذة موجزة عن مواضيع الكتاب ٧

٢ — الروح المسيطرة على البحث

المبحث الأول ١١

أهم خصائص التشريع الإسلامي

الخاصية الاولى : تشريع إلهي ، وتشريع وضعي .

الخاصية الثانية : القرآن والأحكام العامة في ميدان المعاملات .

الخاصية الثالثة : المرونة (أو عدم الجمود) - أسباب اتهام المستشرقين للشريعة بالجمود - ملاحظات على أسباب تلك الاتهامات ومناقشة بعضها - خطأ نزعة التعميم - مناقشة اتهام الشريعة بالجمود استناداً إلى أوجه الخلاف بين الدين والقانون.

أدلة مرونة أحكام الشرع الاسلامي : (أولا) — مرونة مصادر الشريعة الاسلامية ، وبخاصة في الشئون الدستورية :

(١) القرآن (٢) السنة (التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد منها تشريعاً زمنياً - أهمية هذه التفرقة - دفع اعتراض يستند إلى قاعدة : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » - إغفال علماء الشريعة العناية بتلك التفرقة في هذا العصر) - (٣) الاجماع : لا يعد تشريعاً عاماً (في الجزئيات في الشئون الدستورية) - (٤) نهج الصحابة (عهد الخلفاء الراشدين) - أمثلة لما سار عليه الصحابة (والخلفاء الراشدون): (ا) حد السرقة ، (ب) عمر والنص القرآني الخاص « بالمؤلفة قلوبهم » (٥) كبار الأئمة واستنكارهم للجمود والتعصب المذهبي - زوال الأسباب المؤدية إلى الجمود (أو التقليد) وإلى التعصب المذهبي - مساوىء الجمود والتعصب المذهبي .

صفحة

الخاصية الرابعة : (من خصائص الشريعة) : العالمية

الخاصية الخامسة : التيسير والتخفيف (نفى الحرج)

الخاصية السادسة : روح الاعتدال

الخاصية السابعة : الأخذ بسنة التدرج ـ حكمة الأخذ بسنة التدرج، أمثلة فى التاريخ السياسى الاسلامى وفى القرآن على مراعاة سنة التدرج (التدرج فى فرض الصلاة ، وفى تحريم الخمر ، وفى مكافحة الرق ـ الاسلام لايبيح الرق فى هذا العصر) ـ مراعاة الاعتدال وسنة التدرج فى المذاهب والأنظمة السياسية الأجنبية .

المبحث الثانى

الاسلام ومبادىء الديموقراطيات الغربية

المطلب الاول : مبادىء الديموقراطيات الغربية ٨٥

(أولا) ـ المبدأ أو المذهب الحر (أو الفردى): فكرة تقييد سلطة الحكام فى الغرب ، كلمة نقد .

نشأة المذهب الحر (أو الفردى): مغزاه ، النتائج المترتبة عليه ، تصور الحريات العامة فى عصر الثورة الفرنسية والقرن التاسع عشر، أصول المذهب : (ا) المصدر الدينى ، (ب) المصدر السياسى، (ﺣ) المصدر الاقتصادى ـ الصبغة الاقتصادية للمذهب ومدرسة الطبيعيين ـ المذهب الفردى هو مذهب رأسمالى

الثورة الفرنسية ودساتير الديموقراطيات الغربية والمذهب الفردى ـ تطور الفكر السياسى عن الحريات العامة فى القرن العشرين .

أهم مصادر أو أسباب ذلك التطور : (أولا) مذهب ماركس،

صفحة

(ثانيا) الفكر الاقتصادى المعاصر ، ـ نتائج ذلك التطور .

نقد المبدأ (أو المذهب) الفردى : (أولا) من الناحية النظرية ، (ثانيا) من الناحية العملية

ثانيا ـ مبدأ سيادة الأمة ١٠٨

هذا المبدأ هو نظرية فرنسية الأصل ـ الأساس الفلسفى لنظرية (أو مبدأ) سيادة الأمة ـ النتائج القانونية المترتبة على مبدأ سيادة الأمة .

ثالثا ـ مبدأ فصل السلطات ١١١

تفسير المبدأ ـ الأهداف أو الأسباب التى أدت إلى استنباطه

المطلب الثانى : موقف الاسلام

(أولا) من المذهب الفردى (أو الحر) ١١٤

الاسلام لا يسمح للحاكم أن يقف موقفا سلبيا ، حق الملكية بمثابة « وظيفة اجتماعية »

« التكافل الاجتماعى » (فى الاسلام) موضوع نظرية فرنسية حديثة (نظرية العميد دوجى)

ثانيا ـ موقف الاسلام من مبدأ سيادة الأمة ١١٩

كلمة موجزة عن موقف علماء المسلمين :

١ ـ الرأى القائل بأن السيادة ـ فى الاسلام ـ هى للأمة .

مناقشة : ـ ٢ ـ عدم صحة الرأى القائل بأن فقهاء المسلمين القدامى عرضوا لمشكلة (أو نظرية) السيادة ومن هو صاحب السيادة فى الدولة ، ٣ ـ المساوىء الناجمة عن إثارة مشكلة « السيادة » فى الاسلام : (أولا) عدم الحاجة إلى نظرية

صفحة

السيادة (وبخاصة نظرية سيادة الأمة) فى العصر الحديث : (ا) ـ زوال الظروف التاريخية التى أدت إلى استنباط تلك النظرية. (ب) مبدأ سيادة الأمة لايكفل الحرية، المبدأ مصدر للاستبداد

١٣٨ ثالثا ـ موقف الاسلام من مبدأ فصل السلطات

النقد الموجه إلى الخلافة لأنها لاتأخذ بهذا المبدأ ومناقشته

المبحث الثالث

١٤٤ مبادىء الماركسية (وبخاصة من الناحيتين السياسية والإقتصادية) وموقف الإسلام

كلمة تمهيدية ، صعوبة دراسة هذا المذهب

الفرع الاول : النظريات والخصائص العامة للماركسية

١٤٧ ١ — نظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية)

تعريف ـ (أولا) : المادية وصبغتها الإلحادية ، (ثانيا) : الجدلية (أو الديالكتيكية) ـ قوانين الجدلية : ١ ـ قانون الارتباط ، ٢ — قانون التطور، ٣ — قانون الكم والكيف، ٤ — قانون التناقض (والتوفيق بين الأضداد أو المتناقضات)

١٥٣ ٢ — نظرية المادية التاريخية (أو التفسير الإقتصادى أو المادى للتاريخ)

تمهيد ـ شرح النظرية ـ قوانين التطور ـ المزايا التى تنسب لهذه النظرية

صفحة

٣ — مبدأ اشتراكية الملكية (أو الملكية الجماعية، أو الإجتماعية) ١٦١
مبدأ اشتراكية الملكية جوهر النظام أو المجتمع الاشتراكى الماركسى - أنواع الملكية الخاصة المعترف بها فى الماركسية

٤ — مذهب ماركس يعرضه على أنه مذهب علمى . ١٦٣
« الاشتراكية العلمية » مرادفة للماركسية

٥ — مذهب عمالى ١٦٦

٦ — نظرية الصراع بين الطبقات ١٦٧
النظرية كشعار - الصبغة الإقتصادية للصراع - الجديد الذى جاء به ماركس -

٧ — نظرية الثورة ١٧٠
هل يمكن الإلتجاء إلى الوسائل السلمية الشرعية

٨ — المذهب الإقتصادى لماركس ١٧٢
النظام الرأسمالى وتعريفه - نقده : (أولا) استغلال ، (ثانيا) أزمات

٩ — التدرج (والمرونة) ١٧٥
مراعاة التدرج فى انتزاع رؤوس الأموال من البورجوازية، وفى عدم نزع ملكية أراضى صغار الملاك فى البداية .

الفرع الثانى : نظريات الماركسية وخصائصها (من الناحية الدستورية أو السياسية)

١ — نظرية الدولة : ١٧٨
نتائج هذه النظرية - مراحل انتقال أو تحول الدولة من

صفحة

الرأسمالية إلى الشيوعية ـ المرحلة الأولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا (أو مرحلة الاشتراكية) ـ خصائص هذه المرحلة ـ مقياس التفرقة بين الديموقراطية والدكتاتورية فى مذهب ماركس ـ دكتاتورية البروليتاريا وكومونة باريس (La Commune de Paris) ـ المرحلة الثانية : الشيوعية والفوضوية ، خصائص هذه المرحلة

٢ — مذهب كلى ١٩٠

٣ — النقد الذاتى ١٩١

٤ — جماعية السلطة أو القيادة ١٩٢

تعريف ـ نبذة تاريخية ـ حكمتها ـ الناحية العملية

٥ — علو مرتبة التنظيم الاقتصادى ـ الاجتماعى ـ على التنظيم السياسى ١٩٥

الفرع الثالث : الانتقادات المتبادلة بين الماركسيين والديموقراطيين الغربيين (وغيرهم)

المطلب الاول : انتقادات الماركسيين للديموقراطية الغربية ١٩٦

النقد الأول : الديموقراطية الغربية ليست ديموقراطية كاملة

النقد الثانى : الشعب ليس هو الذى يحكم فى الواقع

النقد الثالث : الحرية فى الديموقراطية الغربية مسألة صورية (شكلية).

المطلب الثانى — بيان وجهة نظر الماركسيين فى أن مذهبهم أقرب إلى المثل الأعلى للمذهب الديموقراطى من

صفحة

الديموقراطية الغربية : ١٩٩

أولا - المثل الأعلى للمذهب الديموقراطى .

المذهب الديموقراطى لروسو - الفارق بين « سيادة الشعب » ومبدأ « سيادة الأمة » ، أهمية هذه التفرقة - (أ) المساواة لدى روسو .

ثانيا - أى النظامين : الماركسى أو الغربى يعد أقرب من المذهب الديموقراطى (من الناحية النظرية) - روسو ودساتير عصر الثورة الفرنسية - (ب) المساواة والحرية : بين روسو وماركس ، ومغزاها لدى كل منهما .

المطلب الثالث : الانتقادات الموجهة إلى مذهب ماركس

أولا - الانتقادات الموجهة إلى نظرية « المادية التاريخية » (أو التفسير الاقتصادى للتاريخ) ٢١٥

ثانيا - الانتقادات الموجهة إلى نظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) ٢٢٣

ثالثا - الانتقادات الموجهة ضد نظرية الصراع بين الطبقات ٢٢٦

رابعا - النقد الموجه ضد نظرية العنف أو الثورة ٢٣٥

خامسا - اتهام مذهب ماركس بأنه لا يكفل الحرية ، ونقد نظرية الدولة ٢٤٥

سادسا - النقد الموجه ضد المذهب الاقتصادى لماركس ٢٥٩

سابعا - عدم صحة تنبؤات ماركس ٢٦٤

الفرع الرابع : الرأيان فى كفتى الميزان

صفحة

ملاحظات عامة عن الماركسية وتطبيقها والانتقادات المتبادلة
بين أنصارها وخصومها ٢٧١

الملحوظة الأولى : شخصية ماركس ، الملحوظة الثانية : نزعة ماركس
إلى الغموض ، الملحوظة الثالثة ـ نظرية المادية التاريخية
(أو التفسير الاقتصادى للتاريخ) ـ دور المصادفات ـ النزعة
إلى التعميم (نزعة التعميم لدى ماركس) ـ تنبيه إلى خطأ ذائع ـ
دور الفكر ـ دور الجنس Race

الملحوظة الرابعة : الحتمية التاريخية ، وحتمية الحل الاشتراكى ـ
قوانين التطور ٢٨٦

الملحوظة الخامسة : تنبؤات ماركس ـ اختلاف رأسمالية عصر ماركس عن
رأسمالية القرن العشرين ...

الملحوظة السادسة : نزعة غير وطنية ـ سر قوة مذهب ماركس ٢٩٨
أولا : سر قوة المذهب ـ الرأى القائل بضعف المذهب ـ
ثانياً : سر قوة الأنظمة الماركسية وبخاصة الاتحاد السوفييتى لمذهب
ماركس وتطبيقه فى الاتحاد السوفييتى

ـ المواضيع التى ابتعد فيها نظام الحكم فى الاتحاد السوفييتى
عن مذهب ماركس ٣٠٧
ـ الأسباب التى أدت إلى ابتعاد نظام الحكم عن المذهب فى
بعض المواضع وبعض الفترات ٣١١

ـ سر قوة نظام الاتحاد السوفييتى ـ روسيا والاستعمار ٣١٤

صفحة

ماركس وعدم عدائه للاستعمار

الفرع الخامس ـ موقف الإسلام من مذهب ماركس ٣٢٠

١ — بعض مبادىء من المذهب لاتتعارض مع الاسلام

٢ — أوجه التعارض بين مذهب ماركس والاسلام ٣٢١

أولا — ماركس وموقفه من الدين

ثانيا — الدين — وبخاصة الدين الاسلامى وموقفه من الماركسية

١ — نظرية المادية ، ٢ — نظرية المادية التاريخية

(أو التفسير الاقتصادى للتاريخ) — اصطلاح «أهل الكتاب»

و «أهل الذمة»

ثالثا — مبدأ اشتراكية الملكية ، كفالة الاسلام لحرية الملكية ، حق

الملكية فى الاسلام غير مطلق

رابعا — دكتاتورية البروليتاريا

— مبدأ الصراع بين الطبقات

الاتحاد السوفييتى والدين ٣٤٦

خاتمة ٣٤٩

المسألة الأولى — مسألة الجمع بين الماركسية والدين

المسألة الثانية — الاسلام والاشتراكية ٣٥٧

أوجه التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية كمذهب هل يعد

الاسلام اشتراكيا ؟

للمؤلف

(أ) البحوث

(١) أزمة القانون الادارى (بحث نشر بمجلة القضاء ببغداد عدد كانون الأول وديسمبر عام ١٩٣٦). وقد ظهر فى كتيب طبع بالاسكندرية عام ١٩٥٥ .

(٢) سلطة الوزير فى ايقاف الموظفين للاحالة على التحقيق الادارى (نشر بمجلة المحاماه بالقاهرة - عدد يونيه ١٩٣٩) .

(٣) مشكلة اصلاح نظام الانتخاب فى مصر - نشر بمجلة الحقوق (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) عدد يناير — مارس ١٩٤٨ (فى ١٢٠ صفحة) .

(٤) أصل نشأة الدولة (بحث فى الفلسفة السياسية وتاريخ القانون العام) نشر بمجلة القانون والاقتصاد (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة) عدد سبتمبر - ديسمبر ١٩٤٨ .

(٥) مبدأ المشروعية ومشكلة المبادىء العليا غير المدونة فى الدستور (بحث منشور بالعددين الثالث والرابع من السنة الثانية بمجلة الحقوق سنة ١٩٥٩) .

(٦) مصادر الأحكام الدستورية فى الشريعة الاسلامية - فى العصر الحديث بحث منشور بالعدد الأول والثانى لسنة ١٩٦٢ من مجلة الحقوق ، الصادر فى يناير ١٩٦٣) .

(٧) مشكلة وضع دستور لإسرائيل - نشر بالعددين الثالث والرابع من مجلة الحقوق ١٩٦٢ .

(٨) الإسلام وهل هو دين ودولة - بحث نشر بمجلة القانون والاقتصاد

بالعدد الرابع من السنة الرابعة والثلاثين . ديسمبر سنة ١٩٦٤ .

(٩) الاسلام ومشكلة السيادة فى الدولة - بحث نشر بمجلة الحقوق (فى العدد الصادر فى يناير عام ١٩٦٥) .

(١٠) على هامش الدستور المصرى الجديد - مجموعة مذكرات قدمت إلى لجنة الدستور (الطبعة الثانية ١٩٧٤) . « الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية » .

(ب) المؤلفات

(١) الديمقراطية وتمثيل المصالح (أو المهن والحرف) فى فرنسا : بحث فى القانون العام والفلسفة السياسية (باللغة الفرنسية) طبع بباريس سنة ١٩٣١ - وله تكلمة تقديم بقلم الأستاذ بارتلمى عضو المجمع العلمى الفرنسى والأستاذ بكلية الحقوق بباريس ووزير العدل سابقا .

(٢) القانون الادارى للعراق ، الجزء الأول ، طبع ببغداد عام ١٩٣٧ .

(٣) القانون الادارى المصرى ، الجزء الأول ، طبع بالقاهرة عام ١٩٣٨ .

(٤) المفصل فى القانون الدستورى ، جـ ١ ، طبع عام ١٩٥٢ ، بالاسكندرية .

(٥) أزمة الأنظمة الديموقراطية ، الطبعة الأولى عام ١٩٥٤ ، والطبعة الثانية عام ١٩٦٤ .

(٦) الوسيط فى القانون الدستورى ١٩٥٦ .

(٧) الأنظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة ١٩٥٨ .

(٨) الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ١٩٥٩ .

(٩) القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، الجزء الأول الطبعة الأولى ١٩٦١ .

(وقد حصلت على جائزة الدولة للقانون العام). وقد ظهرت الطبعة الخامسة منه (فى أواخر عام ١٩٧٣) «منقحة» ومع المقارنة بالمبادىء الدستورية فى الشريعة الاسلامية» .

(١٠) نظام الحكم فى إسرائيل - ظهر عام ١٩٦٤ (محاضرات ألقيت على طلبة معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة ، وبتكليف من مجلس ادارة هذا المعهد) .

(١١) مبادى نظام الحكم فى الاسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة طبعة ١٩٦٦ ، ويقع فى نحو ألف صفحة والطبعة الثانية هى الآن تحت الطبع .

(١٢) تطور نظام الحكم فى السودان منذ أقدم العصور، الجزء الأول الطبعة الأولى عام ١٩٦٩ (من مطبوعات جامعة أم درمان الاسلامية) .

(١٣) أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث - مظاهرها ، أسبابها ، علاجها - تقديم فضيلة الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود . (الطبعة الثانية ١٩٧٥ الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية) .

(١٤) الشريعة الاسلامية كمصدر أساسى للدستور . الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٥)

(١٥) الحريات العامة . (الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٥)

(ج) - محاضرات عامة (منشورة)

(١) محاضرات عن مشكلة اصلاح نظام الانتخاب فى مصر ، ألقيت فى يونيه ١٩٥٢ بناء على دعوة من «جمعية هيئة التدريس بجامعة الاسكندرية . طبعت عام ١٩٥٣ .

(٢) الأنظمة الجمهورية فى مختلف صورها - ألقيت فى الحفل الثقافى الذى

أقامته ادارة جامعة الاسكندرية احتفالا بقيام جمهورية مصر ، فى يونيه عام ١٩٥٣ - منشوره بمجلة « الحقوق » بالعددين الثالث والرابع من السنة الخامسة (سنة ١٩٥٣) .

(٣) مهمة رئيس الدولة فى الأنظمة البرلمانية ، ألقيت بجامعة بيروت العربية (من مطبوعات الجامعة المذكورة عام ١٩٦٣).

(٤) أضواء على النظامين البرلمانى والرئاسى- ألقيت بدار الثقافة بالخرطوم- (من مطبوعات جامعة أم درمان الاسلامية سنة ١٩٦٧).

(٥) مبدأ الشورى فى الاسلام - ألقيت بجامعة أم درمان الاسلامية فى فبراير ١٩٦٩ الطبعة الأولى من مطبوعات الجامعة المذكورة - فى العام ٦٩ / ٧٠ الطبعة الثانية ١٩٧٢ (الناشر دار « عالم الكتب » بالقاهرة) .

مطابع الشايع